د . الطاهر أحمد مكى

أصداء عربية وإسلامية فى الفكر الأوربى الوسيط

د. الطاهر أحمد مكى

أستاذ الأدب في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

عضو مجمع اللغة العربية

عضو المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب

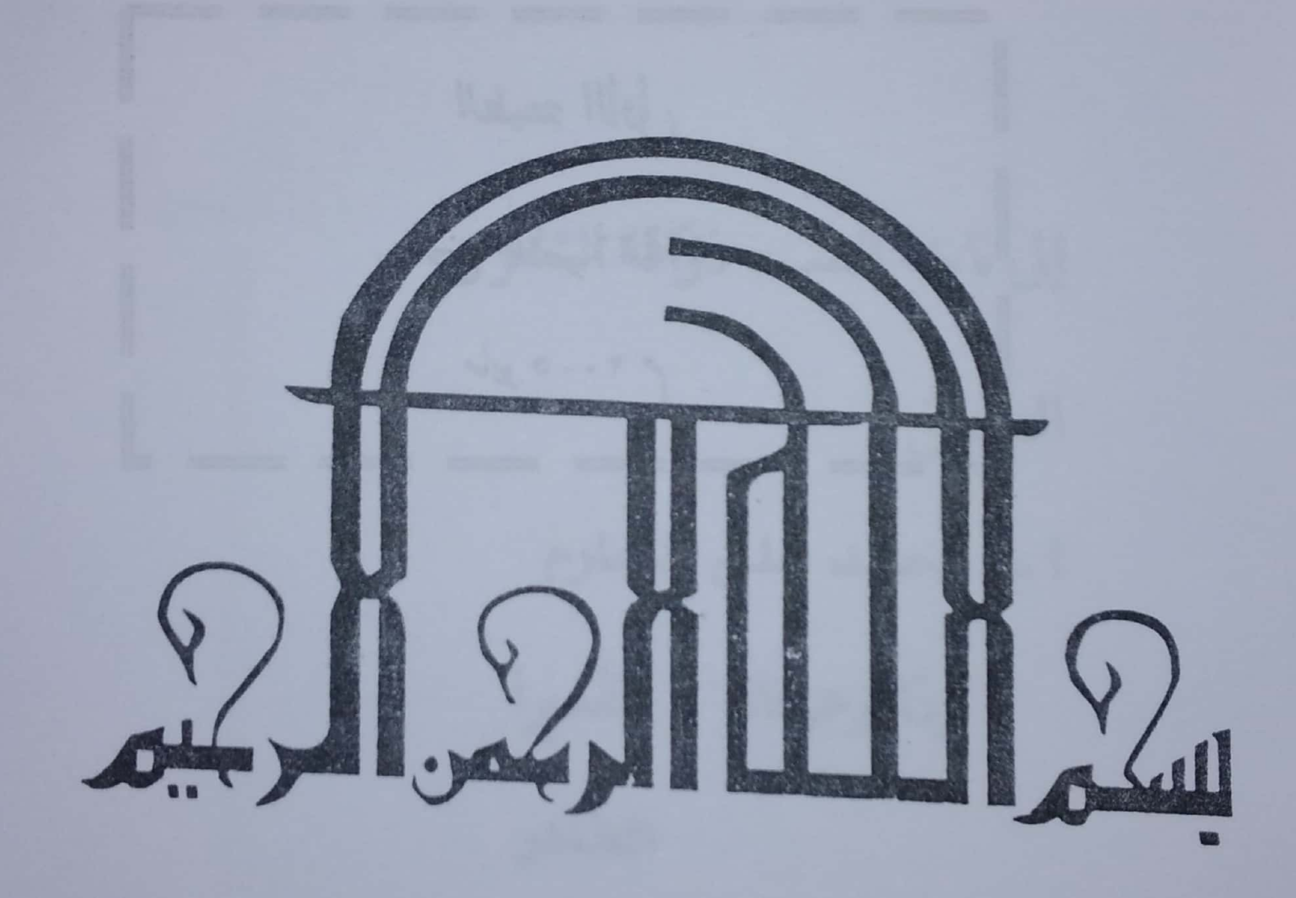
والإعلام

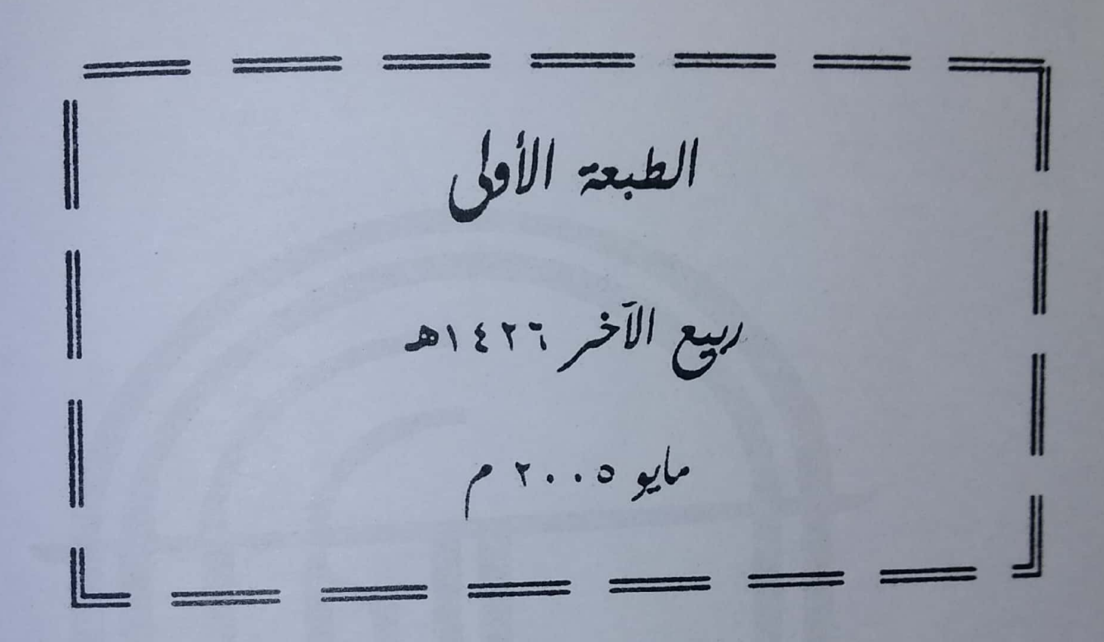
أصداء عربية وإسلامية في الفكر الأوربى الوسيط

الناشر

دار الهانى للطباعة والنشر

١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م


بسم الله الرحمن الرحيم



الطبعة الأولى

ربيع الآخر ١٤٢٦هـ

مايو ٢٠٠٥م

إلى نابغة الطب، ذوّاقة الشعر

الصديق

أ.د. أحمد على الجارم

ودّا وعرفانا وتقديرا

الطاهر



المقدمة

منذ زمن شُغِلتُ بدورنا وما أسهمنا به ، في تقدم الحضارة العالمية عرباً ومسلمين وكلما تنوعت قراءاتي ، واتسعت معارفي بدا هذا الدور أمامي واسعاً وعميقاً ومتألقاً وأن هناك من يحاول أن يهيل عليه التراب حسداً أو جحوداً ، فإذا استعصى ذلك عليه مسّه من بعيد مساً رفيقاً ، أو ألمح إليه عجلاً دون أن يتوقف أمامه محللاً وموضحاً ، لأن الحديث عن دور المسلمين الإيجابي في تقدم الحضارة العالمية يُتطلب شجاعة عقلية منصفة لا تعرِف الحقد وتترفع عن التعصب ، وكلتاهما فضيلة قادرة لا تتوفر إلا للأتقياء ، ممن وهبوا حياتهم للعلم وأخلصوها للحقيقة ، وقليل ما هم ! .

ومنذ بدأت أدرس الأدب المقارن وأدرّسه حاولت أن أخرج من دائرة ماذا أعطتنا أوربا، وما الذى تعلمناه منها، إلى دائرة ماذا أعطيناها نحن وماذا علمناها ، فكان كتابي الأول عن " ملحمة السيد : أول ملحمة أندلسية كتبت في اللغة القشتالية " ، وصدرت الطبعة الأولى منه عن دار المعارف في القاهرة عام ١٩٧٠م وفيه أوضحت بالدليل ، إلى جانب اعتراف المنصفين من العلماء الإسبان ، أن فن الملاحم الإسبانية جاء إلى الحياة ثمرة تأثير عربي ، وأن النص نفسه يحمل تأثيرات عربية واضحة في البناء واللغة مفردات وأسلوبا ، والأفكار والشخوص ، وترجمت النص كاملاً مع الدراسة ، وأحسب أنها المرة الأولى التي يترجم فيها إلى العربية ، مع أنه ترجم إلى كل اللغات العالمية الحية ، والمرة الأولى أيضاً التي تمت فيها دراسته تفصيلاً على هذا النحو .

ثم كان كتابي الموسوعة في مجال التنظير ، وهو : " الأدب المقارن : أصوله وتطوره ومناهجه " ، وصدرت طبعته الأولى في نحو سبع مئة صفحة عن دار المعارف عام ١٩٨٧ ، وأردت به أن نتقدم خطوة بعمل عظيم قام به المرحوم الدكتور / محمد غنيمي هلال، منذ أكثر من نصف قرن ، لنقدم تصوراً جديداً ومتكاملاً لعلم الأدب المقارن في ضوء المتغيرات الجديدة التي أصابت عصرنا ، والإفادة من تفجر المعرفة حولنا ، وأن نلحق بالركب العالمي في هذا المجال، ومن غير أن أزكى نفسي أحسب أنه أول كتاب في مناهج الأدب المقارن عرّف الدارسين له باللغة العربية بالمدرسة الأمريكية ومناهجها، وبمدارس أخرى أقل قيمة كالإيطالية والألمانية والإنجليزية، إلى جانب المدرسة الفرنسية وكانت هي السائدة وحدها في الدرس قبله .

وبعد عام واحد من ذلك الكتاب كان كتابي الثالث في الأدب المقارن : دراسات نظرية وتطبيقية " وصدر عن دار المعارف عام ١٩٨٨ ، وفيه تناولت جانباً من القضايا الفكرية الأوربية ، التي كانت فيها القارة العجوز عالة علينا ، في نطاق التأثر والتأثير ، بعيداً عن التقليد أو النسخ أو السرقة ، وبين هذه الألوان فروق كبيرة أوضحتها في كتابي الأول ، وهي اتجاهات تُلمح وتشى وتُغذي ، وفيها قد يسبق المصلّي فيأتي بما لم يهتد إليه الآخرون .

وإذا كان من شرائط الأدب المقارن ألا يكون بين المبدعين في لغة واحدة ، ومن ثم لا مجال للمقارنة بين شاعر عراقي وآخر مغربي

، ولا بين مبدع شامي وآخر مصري ، ولا ناثر مهجري ومثيل له جزائري مادامت إبداعاتهم كلها مكتوبة في اللغة العربية ، فثمة شرط جوهري في أية مقارنة بين مُبدعين : أن تختلف لغة إبداعهما ، وفي سفرة لى إلى أوروبا وقعت عيني على كتاب يقارن بين شعراء أوروبين تختلف لغاتهم ، وتجمع بينهم الكاثوليكية عقيدة ، فأدركت في الحال أي جريمة نرتكبها نحن ، باسم العلمانية أو ادعاءات أخرى كثيرة ومريضة وواهية ، حين نهمل المقارنة بين أدباء العالم الإسلامي، وهم يتكلمون لغات شتى مختلفة ، ويلتقون في جوانب أخرى كثيرة : عادات ، وأفراحاً وأحزاناً ونضالاً ، وعبادات وطقوساً، يتمثلها كل شعب في نطاق تراثه ومزاجه وتقاليده ، ويعبر عنها إبداعاً في ضوء معطيات لغته وبلاغته وأساليبه ، واتجاهات أدبه، وكلها تفتح المجال واسعاً للدراسات المقارنة المفيدة وتمهد السبيل إلى ألوان من التقارب والتفاعل والتكامل ، والفهم المتبادل ، لا في مجال الأدب فحسب ، وإنما في شتى مجالات الحياة ، فكان كتابي الأخير : " مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن " وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٤م .

وها أنذا أتقدم الآن بكتاب جديد ، لا أزعم أنه الأخير ، فثمة كتب أخرى سوف تلحق به إن شاء الله ، إذا أمدّ الله في العمر وواتت الصحة .

يجيء هذا الكتاب في الإطار نفسه الذي رسمته لأبحاثي ودفعني إليه بقوة الجدل الصاخب الذي يدور حولنا ، ويجيء تحت

عناوين مختلفة : حوار الحضارات أو صراعها ، أو تلاقيها ، وفي كل الحالات يلمحون إلى أننا أصحاب الحضارة الأضعف ، والأدنى مرتبة والأقل تقدماً ، والأمر ليس بذاك ! .

نعم ، ربما لا نساويهم نحن ، في لحظتنا هذه ، ولكن هذا الواقع ليس قدرنا ، ولا نحن عرايا من المواهب ، فمنذ خمسة قرون ، وهي ليست بالزمن الطويل في عمر الشعوب ، كنّا المنار الهادي في مجالات العلم والفلسفة والرياضيات والفلك والأدب ، وكانت العربية اللغة التي تدرس فيها كل هذه العلوم وعن طريقها ، وإبداعاتها تعلموا ونهضوا وتقدموا وسبقوا!

لا أعود إلى هذا التاريخ لأزهو به ، أو أذكّر ساهيا ، فالزهو وحده لا يقيم حضارة ، ولا يصنع تقدماً ، وإنما لنتأمل ، ولنعاود التأمل دائماً : ما الذي جعلنا الأقوى إذ ذاك ، وما الذي أخذوه منا فتقدموا به ، وتركناه نحن ، فكان هذا حالنا ؟ هما أمران : احترام العقل ، واحترام كرامة الإنسان ، حافظنا عليهما فانتصرنا في معارك الحياة ، ونسيناهما فتقهقرنا ، وأخذوهما عنا فانتصروا وتقدموا ، وإذن فطريقنا إلى النهضة الشاملة في حاضرنا يمر بالطريق نفسه الذي مر به ماضينا : احترام العقل ، وطريقه حرية الفكر بلا حدود ، واحترام كرامة الإنسان ومظهرها وأداتها الديمقراطية الكاملة بلا قيود، وكلما أخلصنا لهذين المبدأين كلّما كان إنجازنا لأهدافنا كاملاً وسريعاً .

من أجل التذكير بهذين المبدأين كان هذا الكتاب الذي بين يدي

القارئ وهو جملة دراسات تتكامل فيما بينها توزعتها على امتداد السنوات الثلاث الماضية عدة مجلات وصحف عربية ، أصابها شيء من المراجعة ، تقدم بعض ما أعطيناه لأوربا عشية نهضتها ، تذكرها بأمسها لتهدهد في مواجهتنا من غلوائها ، ونذكر به أنفسنا ، عل ذلك يشد من أزرنا، وجله محرر بقلمي ، وثلاث دراسات لثلاثة من عظماء المستشرقين الإسبان ، ترجمتها ونبهت عليها في مكانها .

إنه جهد متواضع في حقل مترامي الأطراف ، يحتاج إلى عزائم قوية مؤمنة تمضي به إلى أبعد غاياته ، وحبذ لو كان وراءه هيئة جادة تخطط وتوجه وتعين وإنها لغاية تستأهل كل ما ينفق عليها ويبذل في سبيلها من جهد .

والله المستعان ،،

د./ الطاهر أحمد مكي

مايو ٢٠٠٥ م

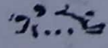
٣ ش مصدق – الدقي - القاهرة

هاتف : ٧٦١٣٣٠٦

محمول : ٠١٠٥٣٦٥٢٦٩



نافذة عربية مجهولة على الفكر اليونانى



عندما بدأ الغرب في القرن الثالث عشر الميلادي يعود إلى نفسه، يحاول أن يكتشف ذاته ويفكر فيها ويصقلها، جعل من التراث اليوناني وسيلته إلى تحقيق غاياته، يبحث عنه، وينشر روائع مخطوطاته، ويترجمها إلى اللغة اللاتينية، ثم إلى اللغات الأوربية الحديثة فيما بعد، ومع هذه الخطوة سقطت العصور الوسطى، ومعها سيطرة الكنيسة وسيادتها، وأصبح الطريق إلى عصر النهضة مفتوحا أمام أوربا الجديدة، وكان طريقها إلى التراث اليوناني يمر عبر بوابة اللغة العربية فهي التي احتفظت به مترجما إليها، ولم تكتف بالترجمة، وإنما شرحته وعلقت عليه، في وقت لم تكن أوربا تعرف عنه غير عناوين الكتب، وأسماء المؤلفين، فقد عاشت طوال العصر الوسيط حالة من الجهل والهمجية، نسيت معها اللغة الإغريقية، واقتصرت ثقافتها على قليل من كتب الوعظ الديني، وتواريخ القديسين، ومجموعات لاتينية من أواخر العصر القديم، لا تعكس غير صورة شاحبة لمجد العلم الحقيقي الذي كان، مضافا إليه حصيلة وافرة من أخطاء النسخ والفهم والشرح، واستقرت كلها في الأديرة النائية التي اتخذت مكانها بعيدا عن الطرق التي تسلكها الجيوش العابرة، أو حيث يتمتع رجال الدين بنفوذ زمني قوي، في ذلك الوقت قام العرب بدور هام في التعرف على

للتراث اليوناني، وفهمه وشرحه، وحفظه وترجمته إلى لغتهم، على حين ضاعت أصوله في أوربا.

في مصر تم أول لقاء بين المسلمين والفكر اليوناني، عندما فتح المسلمون مصر، لأن مدرسة الإسكندرية كانت قائمة، ولعلها المدرسة الوحيدة التي كان يجرى فيها التعليم باللغة اليونانية في البلاد التي فتحها المسلمون في طلائعهم الأولى، وقامت بدور هام في نقل العلوم اليونانية إلى المسلمين، غير أننا نفتقد الدليل المباشر على طريقة الانتقال هذه، لأن معلوماتنا عن الحياة العقلية في مدينة الإسكندرية، عاصمة مصر في القرن الخامس الميلادي وما بعده ضئيلة للغاية، خاصة في أيام الإسلام الأولى في مصر، وظل دور الأكاديميات العلمية مجهولا، ووقف المؤرخون العرب بحديثهم عند الأطباء للحاجة العملية إلى مؤلفاتهم، وذكروا منها ٢٨ مؤلفا لجالينوس و ١٢ مؤلفا لأبقراط، كتبت كلها في مدينة الإسكندرية، قام جماعة من الإسكندريين بجمعها وتفسيرها واختصارها، وعملوا جوامع لها، زعموا أنها تغني عن متون المؤلفات، وبعضها جاء في شكل أسئلة، والرد عليها، ودل حسن اختصارهم لها على تمكنهم منها، ومعرفتهم بجوامع الكلم، وإتقانهم صناعة الطب، مما يشي بأن درس الطب وتدريسه كان قويا ونشيطا في القرن السابع الميلادي- أي قبيل الفتح الإسلامي بقليل، يقول القفطي: "الإسكندريون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم، ومجالس الدرس الطبي، وكانوا يقرأون كتب جالينوس، ويرتبونها على الشكل الذي تقرأ فيه اليوم، وعملوا لها تفاسير وجوامع تختصر معانيها، ليسهل على القارئ حفظها وحملها في الأسفار.

ولم تكن هذه الأكاديميات تدرس الطب فحسب، وإنما كان
تدرس الفلسفة أيضا، لما بين العلمين من ارتباط في القدي
ويذكر المسعودي في كتابه " التنبيه والإشراف " أن الفلس
الإغريقية ازدهرت في أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسط
(٦٣ق م -١٤ م) حولها من أثينا إلى الإسكندرية، وروما، و
ثيودو سيوس جاء من بعده فأقفل المدارس في روما، وجع
الإسكندرية مركز العالم الإغريقي، وبدأت تحتل مكان الصدارة حت
في أيام بطليموس، وأصبحت موضع الأهمية العظمى في مجال النش
العلمي، ومع أن مدارس أثينا بقيت مفتوحة حتى عام ٥٢٩ م، لكن
فقدت صلتها بالتقدم العلمي منذ زمن طويل، وانتقلت دراسة الط
والفلسفة، خاصة كتب جالينوس وأبقراط ومنطق أرسطو، م
الإسكندرية إلى الإمبراطورية الساسانية قبل ظهور الإسلام بز
طويل.

أما بعد الإسلام فانتقلت من الإسكندرية إلى أنطاكية في سور
زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ إلى ٧٢٠ م) ومن هذه إ
حران، المدينة العريقة في ديار بكر من أرض الروم (تركيا اليوم) أ
الخليفة المتوكل (٨٤٧ إلى ٨٦١م) وكان وراء هذا الانتقال انقط
العلاقة بين الإسكندرية وبيزنطة مع الفتح الإسلامي، وحروب الب
المستمرة من جانب، وصعود دمشق عاصمة للخلافة الإسلامية م
جانب آخر، فخطفت الأضواء من الإسكندرية وبهتت أهمية هذه ثقا

واقتصاديا، وهو ما يؤكده الفيلسوف الفارابي نصا، يقول: انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي لها زمنا طويلا.. "ذلك أن أنطاكية كانت مركزا للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلم أهلها الآرامية الشرقية، إلى جانب أنها نقطة هامة للتبادل والاتصال بين مختلف الثقافات حتى زمن مروان الثاني آخر الخلفاء الأمويين، الذي كان يتخذ منها مقرا لخلافته أحيانا.

ومن حران انتقلت إلى بغداد زمن العباسيين، ذلك أن الخليفة المأمون أنشأ قبل عام ٢١٥ هـ =٨٣٠ م مدرسة للترجمة في بغداد، سميت بيت الحكمة ووضع على رأسها يوحنا بن ماسويه، وبدأت الترجمة إلى السريانية ثم إلى العربية، وأخذت في إصلاح الترجمات القديمة، وكان الأغنياء من المسلمين، إلى جانب الدولة، يبذلون لها المال من أجل الحصول على مخطوطاتها، ويجرون الأرزاق على مترجميها، ويتكفلون بمعاشهم، ونفتقد المصادر التي تحدثنا مباشرة عن انتقال تعليم الفلسفة، والمنطق خاصة من الإسكندرية إلى حران مرورا بأنطاكية، ما بين عامي ٧٢٠ و ٩٠٠ م والمعلومات التي لدينا يعود أغلبها إلى الفارابي، غير أنه لم يذكر أيا من رؤساء هذه المدارس في الإسكندرية أو أنطاكية.

لم يحظ اللقاء بين المسلمين والفلسفة اليونانية في الإسكندرية بما حظي به غيره من درس ومتابعة، وجاء الحديث عن دور مصر

في هذه الجانب باهتا، رغم الدور الذي قام به الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله، فقد أنشأ عام ١٠٠٥م "دار العلم" أوقف عليها أموالا طائلة، ينفق منها على نسخ المخطوطات وترميمها، وتضم مكتبة وقاعات درس، ويدرسون فيها الفلك والطب إلى جانب العلوم الإسلامية، وكان الحاكم نفسه مغرما بدراسات النجوم، وازدهر في بلاطه علي بن يونس (ت ١٠٠٩) أكبر فلكي عرفته مصر، وابن الهيثم (ت ١٠٣٩) أعظم علماء المسلمين في الطبيعة والرياضيات، وينسبون له مالا يقل عن مئة مؤلف في الرياضيات والفلك والفلسفة والطب، ضاع معظمها.

وعرف هذا العصر بعيدا عن الطب والفلك عالما في الفلسفة قلة من المثقفين تعرفه، وأفرادا أقل منهم درسوه وقدروا دوره، رغم أهمية ما قام به في التاريخ للفكر اليوناني والتعريف بكبار رجاله واستقصاء أخبارهم، وأورد لهم نصوصا كثيرة متفرقة، مما يدخل في باب الحكمة والمثل، ومع أن النديم سبق في كتابه "الفهرست" أن عرض لهؤلاء الفلاسفة في فصل خاص بهم عقده لهم، لكنه اقتصر على الموجز من حياتهم، فجاء تعريفه بهم قاصرا، وصرف جهده إلى ذكر مؤلفاتهم، ما شرح منها وما ترجم إلى العربية أو السريانية، أما عالمنا هذا الذي سنعرض له، فقد أرخ لهم بتوسعة، وأورد طائفة من أخبارهم وآرائهم وأفكارهم، إنه:

• **أبو الوفاء مبشر بن فاتك:**

أصله من دمشق، واستوطن مصر حتى صار يعد من أعيان أمرائها وأفاضل علمائها، ومن أدبائها العارفين بالأخبار والتواريخ، والمصنفين فيها، عاش أيام الخليفة الظاهر (١٠٢١- ١٠٣٥) والخليفة المستنصر (١٠٣٥- ١٠٩٤)، ولا تذكر المصادر سنة مولده، ولا سنة وفاته، واكتفى القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء" أن يقول إنه كان في المئة الخامسة للهجرة، ولكن بمتابعة تواريخ شيوخه الذين درس عليهم، وطلابه الذين اختلفوا إلى حلقات درسه، يمكن أن نقول إنه جاء إلى الحياة في الربع الأول من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) وأنه توفي في آخر العقد التاسع منه.

ويذكر الذين أوردوا عنه بعض الأخبار ممن أرخوا للفلاسفة والأطباء في عصره، أنه كان كثير الاقتناء للكتب ونسخها مكبا للإطلاع عليها، وترك بخطه كتبا كثيرة من تصنيف المتقدمين، ويروي ابن أبي أصيبعة عن ذلك قصة طريفة في كتابه "طبقات الأطباء" ورواها آخرون أيضا، يقول إن زوجه كانت تضيق بانصرافه عنها إلى مطالعة الكتب ونسخها، وكانت ذات قدر ومكانة، فلما توفي نهضت هي وجوار لها إلى خزائن كتبه، وقد امتلأت حقدا ونضحت غيظا، فجعلت تندبه، وأثناء ذلك ترمي هي وجواريها بالكتب في بركة ماء كبيرة وسط الدار، ثم رفعت الكتب بعد ذلك من الماء، وقد غرق أكثرها، وكان ذلك سبب أن ما وصلنا منها قد تغير لونه.

ولا تعجب فهذا شأن كثير من الزوجات حتى الآن!

ألف مبشر كتبا كثيرة في المنطق والطب والوصايا والأمثال والتاريخ، وقد ضاعت كلها، ولم يصلنا منها إلا كتابه مختار الحكم ومحاسن الكلم وهو الذي نعرض له الآن.

تتلمذ مبشر على صفوة من علماء عصره، أخذ علوم الرياضة والهيئة عن ابن الهيثم، قمة العلم الرياضي في العصر الوسيط في العالمين الإسلامي والمسيحي، وأخذ الفلسفة عن ابن الأسدي، وتلقى الطب عن علي بن رضوان، وكان هذا الأخير على خلاف حاد مع معاصريه في منهجه، شديد الزراية بهم، يرى أن أخذ العلم مكتوبا أفضل من تلقيه مشافهة.

أما تلاميذه الذين نعرفهم فقلة، ذكر ابن أبي أصيبعة منهم في مجال الطب ابن رحمون اليهودي المصري، وذكرهم القفطي في مجال الفلسفة إجمالا، فقال: "قرأ عليه فضلاء زمانه فسادوا، واستمطروا جوده في علومه فجدوا وجادوا .كان المبشر كثير التأليف، ويذكر المؤرخون أنه ألف في علوم الأوائل (الإغريق): البداية في المنطق، والوصايا والأمثال والموجز من محكم الأقوال، وكتاب في الطب، وكتاب سيرة المستنصر في ثلاثة مجلدات، ومختار الحكم ومحاسن الكلم، وكتاب آخر لم يذكره أحد، ولكنه ورد في ثنايا حديثه في كتابه الأخير عن الأسكندر الأكبر، يقول: "إن هذا كتب خطابا إلى أمه قبيل وفاته، وهو كتاب طويل، ويختم الفقرة" وقد ذكرته وغيره من كتبه

في تاريخي الكبير على التمام" ثم يشير إلى تعليق العلماء والمفكرين والعظماء على موت الإسكندر ورثائه ويقول: " وقد أوردته وباقي أخباره في تاريخي الكبير مستوفي على تمامه".

كان للمبشر إذن كتاب آخر كبير، أحسب أنه في الفلسفة أيضا، أوسع في مادته من كتاب "مختار الحكم" مما يشي بأن ثقافته في مجال الفلسفة اليونانية كانت واسعة، وعندما يعدد كتب أرسطو التي كانت معروفة على أيامه، وهي كثيرة، يذكر أنها متداولة على أيامه، وأنه اطلع على بعضها، وعلى أية حال ضاعت مؤلفات المبشر كلها، ولم يصلنا منها إلا كتاب "مختار الحكم" وهو الذي نعرض له هنا.

يعد كتاب "مختار الحكم" أو في كتاب في العربية استقصى أقوال الفلاسفة والحكماء اليونانيين، ولم يشر أحد من الذين ترجموا له، ولا نفهم من كلامه، أنه كان يعرف اليونانية، ومن ثم نرجح أنه رجع مباشرة إلى ترجمات عربية لكتب يونانية، تحدثت عن الفلسفة اليونانية وترجمت لمفكريها، ولم يرجع إلى مؤلفين عرب نقلوا عنها، ولو حاولنا أن نرد ما أورده من أخبار الفلاسفة اليونانيين وحكمهم وأقوالهم إلى مصادر عربية، فلن نجد إلا شذرات قليلة، متناثرة هنا، أو هناك، غير ذات أهمية، ولمواجهة هذه الحالة يفترض العالم الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوي أنه كان بين يدي المبشر مصادر يونانية مترجمة إلى العربية، كتابا أو اثنين أو ثلاثة، استقى منها مادته الغزيرة هذه، وأن أصولها ضاعت في اليونانية والعربية.

ونلحظ أن الحكم والأمثال، وكل النصوص تقريبا، التي أوردها كتاب "مختار الحكم" لكل فيلسوف أو حكيم، ذات ديباجة عربية ناصعة لا تفوح منها رائحة ترجمة، مما يشي بأن قلما عربيا متمكنا، عالي الأسلوب، جرى على الترجمة اليونانية، فصبها في قالب عربي متين مشرق يعبق بأريج إسلامي نفاذ، فكأنك تقرأ للحسن البصري، ونجهل الذي قام بهذا، هل المبشر نفسه أو مترجمي المصادر التي نقل عنها، لأن كبار الأدباء في العصر العباسي، أمثال الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي وغيرهم، حين ينقلون نصوصا مترجمة إلى العربية كانوا يعيدون صياغتها في أسلوب عربي فخيم، يعجز عنه مترجمو السريان في ذلك العصر، وليس بإمكانهم الترجمة على هذا النحو الرائع الجميل الذي نجده في أسلوب الكتاب.

في مقدمة الكتاب أوضح لنا المبشر، كعادة علماء عصره، لماذا أقدم على تأليفه يقول: "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها، ولا يبالي من أي وعاء خرجت، وكنت قد قرأت كتبا فيها أشياء من أداب الحكماء اليونانيين، ومواعظ العلماء المتقدمين، فرأيت فيها وصايا أعجبتني، ومواعظ التأطت بقلبي، وآدابا استحسنتها نفسي.. فيها جذب إلى فعل الخير، وتنبيه على حسن السياسة، وترغيب في التزود إلى الأخرة، فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعا، ثم أوجز منهجه في الاختيار: "اعتمدت في ذلك على كلام الإلهيين منهم، الموحدين من جملتهم، إذ كانت أقاويلهم شافية ومقاصدهم صحيحة، وأتبعتهم باللاحقين منهم في الحكمة، المشهورين

بالأفعال الحسنة، ولم يمنعني اختلاف مذاهبهم، وتباين طرقهم، وتقادم عهدهم من أن أستمع أقاويلهم وأتبع أحسنها، وأترك ما سوى ذلك ما خالف حكم الشرع أو العقل.

ما أروع أن يكتب هذا، في العصور الوسطى، عن الفلسفة اليونانية، في بلد إسلامي.

كتب سيرة وافية لمن اشتهروا في مدرسة الإسكندرية أو بين المصريين، مصلحين أو فلاسفة أو أطباء، ويذكر في ترجمته لهم عدد السنين التي عاشها كل واحد منهم، مما يشي بأنه ينقل عن مؤلفات مكتوبة، ولم تكن مصادره سماعا متفرقا، وتأتي الترجمة تحت عنوان "أخبار" فإذا كانت هذه محدودة قليلة، والتراث النثري هو الأصل، جاء العنوان: "آداب" فإذا طالت السيرة، وامتدت الحكم، أعطي كلا منهما عنوانا مستقلا، وقد يجمع بينهما منذ البداية فيصبح العنوان "أخباره وآدابه".

وهو يعرض لأفكارهم تفصيلا، ما اتصل منها بالأخلاق والتربية، والفضائل والرذائل، والسلوكيات، دون أن يتعرض لفلسفاتهم المتصلة بالكون وما وراء الطبيعة.

ترجم المبشر في كتابه لتسعة عشر مفكرا، بين نبي وطبيب وفيلسوف، وهم في جملتهم من اليونانيين الذي عرفوا الشرق أو عاشوا فيه، ويبدؤهم بشيث الابن الثالث لآدم وحواء، طبقا لسفر التكوين، ويسميه اليونانيون أوراني الأول، وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة، ويقفون بتاريخه عند هذا القدر ثم يتلوه الحديث

عن إدريس النبي، ويأتي بنسبه تفصيلا إلى أن يبلغ به شيث ابن آدم، ويذكر أنه ولد في مدينة منف، وهو باليونانية أرميس، فقيل هرميس ومعنى "أرميس" عطارد، وقد تجده في اليونانية طرميس، وأسماه العرب إدريس، وعند العبرانيين أخنوخ، ويقدم تفصيلات وافية عن حياته، ورحلاته في الأرض داعيا إلى التوحيد وعبادة الله، وتخليص النفوس من العذاب، وشدد على الزهد في الدنيا، والعمل بالعدل في الآخرة، وأمر بالصلاة والصوم أياما معدودات في كل شهر، ومجاهدة أعداء الدين، وبالزكاة ومعاونة الضعفاء، وغلظ في الطهارة من الجنابة والحيض وعند مس الموتى، وحرم أكل الخنزير والحمار والجمل، والسكر من أي شيء، وجعل لهم أعيادا كثيرة، ثم أورد بعد ذلك صفحات طويلة تتناول المختار من مواعظه وآدابه وحكمه، وتدور حول التقوى، وطاعة الله، والدعوة إلى التسامح مع المخالفين في الدين يقول:

"إذا جاء لكم المخالفون لكم في الدين بالفظاظة وسوء القول فلا تقابلوهم بمثل ذلك، بل بالرفق والدلالة والهداية ولطف المخاطبة، واعتصموا بالله وقولوا بأجمعكم: اللهم اصلح بريتك، وأجر عليهم من قضائك وقدرك ما يقودهم إلى الألفة والسلم والإيمان والهدى".

ولم يقع المبشر وهو يترجم للنبي إدريس في الإسرائيليات التي تلف حياة الكثيرين من النبيين، حين يأتي بها القرآن مجملة، فيتولى الخيال تزجيتها بالأفاويه من الحكايات والمبالغات، أو على حد تعبير ابن كثير (٧٠١- ٧٧٤هـ) في كتابه قصص الأنبياء عند الحديث عن

إدريس.. ويكذبون عليه أشياء كثيرة، كما كذبوا على غيره من الأنبياء والعلماء والحكماء والأولياء".

وكان إدريس، وهو مصري، يكتب ويقرأ، في ذلك الزمن السحيق، ويذكر عنه المبشر أنه كان على خواتمه فصوص منقوشة (ليته ذكر شيئا عن لغتها!) وجعلته الإسرائيليات أول من خط على الرمل، دون أن تشير أيضا إلى نوع الخط الذي كان يخطه، ويذكر ابن إسحق أنه أول من خط بالقلم، والأولوية هنا، وفي مثل هذا الأمر، لون من التخيل يرفضه العقل والعلم، وعلى أية حال فإن الإسرائيليات تجعله أدرك من حياة آدم ثلاث مئة وثمان وستين على حين أن مبشرا يجعل عمر إدريس كله ثنتان وثمانون عاما.

ويلفت النظر ما قدم لنا المبشر من معلومات عن هومير، وهو ليس فيلسوفا، ولا مفكرا، وإنما شاعر، وجاءت ترجمته مختصرة، ولكنه عرف به جيدا، وأحسبه واحدا من قلة نادرة عرفت الشاعر في الأدب العربي، يقول: هو أقدم شعراء اليونان وأرفعهم منزلة عندهم، له حكم كثيرة، وقصائد حسنة، وجميع الشعراء الذين جاءوا بعده احتذوا مثاله، وأخذوا منه وتعلموا، وهو القدوة عندهم، وأنه وقع في الأسر، وأقام في الرق مدة، وعتق بعد ذلك، وعمر طويلا، وعاش مئة وثماني سنين، وكان زمنه بعد موسى بخمس مئة سنة وستين، والمؤرخون يحددون مولد موسى في مصر عام ١٦٠٥ ق. م تقريبا. أما مولد هومير وحياته ففيهما اختلاف كبير، بعضهم يراه في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وآخرون يرونه في القرن التاسع، ويراه

المحدثون في القرن السابع قبل الميلاد، وإذا كان الرأي الثاني هو الراجح بينهم، فإن مبشرا أخذ بالرأي الأول، وذلك يعني أنه كان الراجح والشائع في عصره على الأقل.

كانت المعلومات التي قدمها لنا أبو الوفاء عن هومير أوفى معلومات قدمها لنا مؤلف عربي من العصر الوسيط، حتى ما اتصل منها بشكله الحسي، فيذكر أنه "كان معتدل القامة" حسن الصورة، أسمر اللون، عظيم الهامة، ضيق ما بين المنكبين، سريع المشية، كثير التلفت، بوجهه آثار الجدري، مهذرا، مولعا بالسب لمن تقدمه، مزاحا مداخلا للرؤساء.

ومع أن المبشر تحدث عن هوميروس شاعرا لم يعرف ملحمته الإلياذة فيما يبدو، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، والتفسير عندي أنه حتى ذلك الوقت، لم يكن الرأي قد استقر على أنها له، أو أن اللغة العربية حين صحبت الإسلام إلى مصر، مسحت بأشعارها وبلاغتها أي أدب آخر من ذواكر المصريين، خاصة أن الثقافة المصرية في تلك الفترة كانت قد انحدرت إلى أحط درجتها.

وقدم لنا "مختار الحكم" معلومات وفيرة عن أبقراط الحكيم، وهذه الصفة تنصرف عنده إلى الطبيب والفيلسوف، ربما لأن مؤرخي الطب من العرب الذين سبقوه قدموا عنه معلومات لا بأس بها، إلى جانب أن البيئة المصرية كانت تعرف عنه الكثير، إذ كانت مؤلفاته أشهر الكتب تدريسا في مكتبة الإسكندرية يقول المبشر: "وصنف كتبا كثيرة في الطب ، انتهى إلينا ذكره نحو الثلاثين كتابا، وأكثر هذه الثلاثين

موجود اليوم، والذي يُدرس منها اثنا عشر كتابا، بعد الستة عشر التي صنفها جالينوس وهو الذي ابتدأ الطب حرفة، علمها بنيه من بعده، وأمرهم أن يسكنوا من أرض اليونان وسطها المعمور، رودس وقتيدس وقو، وهو نفسه سكن هذه الأخيرة، وألا تخرج صناعة الطب منهم إلى غيرهم، بل يتعلمها الأبناء من الآباء كي يبقى شرفها ثابتا.

وكان منهجه في درس الطب قائما على التجربة، إلى أن ظهر مينوس فضم إليها القياس، وقال: إنها بدونه خطر، ثم اختلف تلاميذهم من بعدهم، أخذ بعضهم بالتجربة وحدها، وآخرون بالقياس وحده، وفريق ثالث جمع بينهما، إلى أن ظهر أفلاطون فنظر في آرائهم، فرأى التجربة وحدها خطر، والقياس وحده لا يصح، فانتحل الرأيين جميعا، وأحرق الكتب المخالفة، وأبقى على ما يتخذ منها هذا الرأي، وجاء الحديث عن آداب أبقراط موجزا، وهي تدور حول الصحة ووسائلها وما يتصل بها، ويؤدي إليها حسا ومعنى.

وعلى هذا النحو من وفرة الأخبار قدم لنا فيثاغورس، ونعرف منه أنه تعلم الآداب واللغة والموسيقا والهندسة والمساحة والنجوم، ولما أجادها سافر إلى بلدان شتى يطلب المزيد، فورد على الكلدانيين والمصريين وغيرهم، ويقدمه لنا مفكرا يأمر بالتحاب والتأدب بشرح العلوم العلوية، ومجاهدة المعاصي، وعصمة النفوس،وتعلم الجهاد، وإكثار الصيام، والمواظبة على قراءة الكتب، والفصل بين الجنسين في

التعليم، فيعلم الرجالُ الرجالَ، والنساءُ النساءَ، وكان يقول
ببقاء النفس وكونها فيما بعد في ثواب وعقاب على رأي الحكما
الإلهيين.

ونعرف منه أن فيثاغورس رابط الكهنة بمصر، وتعلم منهم الحكمة
وحذق لغة المصريين بثلاثة أصناف من الخط: خط العامة وماعرف
بالديموتيقية، وخط الخاصة، وهو خط الكهنة والمختصر، وعرف
بالهيروغليفية، وخط الملوك، ولم يشر إلى اسم هذا الأخير، وأحسب
أنه الذي كان يتخذ اللغة الإغريقية، وهذا النص بالغ الدلالة والأهمية
لأنه يحدثنا عن مستويات اللغات المتكلمة والمكتوبة في مصر من
شاهد عيان كما سمعها وعرفها قبل أن يحل شامبليون رموز حجر
رشيد بسبعة قرون، ولم يشر فيثاغورس، ولا المبشر طبعا إلى اللغة
الهيراطيقية، وهي صورة مبسطة من اللغة الهيروغليفية، ولا إلى اللغة
القبطية، وهي آخر مراحل تطور اللغة المصرية قبل الفتح الإسلامي
وكانت تكتب في الخط الإغريقي ، لأنهما تكونتا بعد وفاة فيثاغورس
عام ٤٩٧ ق. م.

وتحدث "مختار الحكم" عن سقراط، وما كان له أن يغفله
ويدعوه سقراطيس الزاهد، وأورد قصة محاكمته، وتناول
السم تفصيلا، ومن بين تلاميذه كان أفلاطون وحده لم يحضر
المحاكمة لمرضه، ويورد معلومة أكدها التاريخ أن سقراط لم

يصنف كتبا، ولاأملى على أحد من تلاميذه شيئا أثبته في قرطاس، وإنما كان يلقنهم علمه تلقينا، وأن تلاميذه كثر يتجاوزون الآلاف عددا.

وأتبع حديث أرسطو بأخر عن تلميذه أفلاطون، ويذكر أن أبويه من أشرف اليونانيين أخذاه في أول أمره بتعلم الشعر واللغة، فبلغ من ذلك مبلغا عظيما، إلى أن حضر يوما درسا لسقراط فرآه يثلب صناعة الشعر كل فضل، فأعجبه ما سمع منه، وزهده في ما كان قد تعلمه فيه، ولزم سقراط إلى وفاته، وبعدها سار إلى مصر ليأخذ العلم عن تلاميذ فيثاغورس، ثم رجع إلى أثينا يبث بين قومه علمه وحكمته.

موقف سقراط وأفلاطون من الشعر يستحق من دارسي النقد الأدبي عامة، والأندلسي خاصة، وقفة مستأنية، لأن الفكرة شاعت في الأندلس، وتركت بين مفكريه اثرا عميقا، يقول ابن بسام الشنتريني (ت ٥٤٢هـ ١١٤٧م) في كتابه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة :"ومع أن الشعر لم أرضه مركبا، ولا أتخذته مكسبا، ولا ألفته مثوى ولا منقلبا، إنما زرته لماما، ولمحته تهمُما لا اهتماما، رغبة بعز نفسي عن ذله، وترفيعا لموطن أخمصي عن محله، فإذا شعشعت راحه، ودأبت أقداحه، لم أذقه إلا شميما، ولا كنت إلا على الحديث نديما، ومالي وله، وإنما أكثره خدعة محتال، وخلعة محتال، جده تمويه وتخييل، وهزله تدليه وتضليل، وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنثور والمنظوم".

وإذا كان أرسطو أشهر تلاميذ أفلاطون، انقطع إليه وهو في السابعة عشرة من عمره، وأقام إلى جواره عشرين عاما يتعلم منه، فقد ألحق المبشر التلميذ بأستاذه، وقدم له ترجمة جيدة وافية، نعرف منها أن أرسطو تعلم الشعر والنحو ودرس البلاغة والعلوم الأخلاقية والسياسية والطبيعية والتعليمية والإلهية، وصنف كتبا كثيرة تبلغ مئة كتاب، ما بلغنا اسمه ستة وثلاثون كتابا، وفيها كُتُب كبار يتكون الواحد منها من عدة أجزاء، يتصل بعضها ببعض، أربعة أربعة يجمعها غرض واحد.

وبعد أن ذكر هذا الرقم أشار إلى أنه صنف غير هذه المئة كتبا أخرى، منها ما وقفنا عليه (الضمير يعود على المبشر) وهي اليوم موجودة بأيدي الناس، نحو عشرين كتابا: ثمانية في المنطق، وكتاب الأخلاق، وسياسة المدينة، وكتاب كبير فيما بعد الطبيعيات، وحيل الهندسة، ورسائل، منها ما انتهى إلينا منها أسماؤها، ولم نقف عليها وهي كثير".

وشغل نثر أرسطو المنقول عنه في الكتاب المطبوع خمسين صفحة، توزعتها آدابه ومواعظه ومشوراته، وقد طالت لأنها لم تكن مجرد حكم وأمثال، وإنما تضمنت خطبا كثيرة، ورسائل متعددة، ومن شأن الخطب والرسائل أن تطول.

وجاءت ترجمة الإسكندر الأكبر تالية لأرسطو لارتباطه به معلما له، ومع أن الإسكندر شهر عسكريا محاربا، لكن ارتباطه بالمعلم الأول

تلميذا جعل كثيرا من المؤرخين يصفونه بالحكمة، وزاد من اهتمام المؤرخين العرب به أن هناك من يرى أنه ذو القرنين الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وقد تحدث عنه المبشر طويلا، وأعطى تفصيلات وافية عن حياته وحروبه، ورصد غزواته في المغرب واستيلاءه عليه وعلى مصر، وبناءه مدينة الإسكندرية في السنة السابعة من ملكه، على البحر الأخضر (هكذا وصفه) وتحدث عن علاقة أبيه من قبل، وهو من بعده، بدار بن دارا ملك الفرس، وأنه مات وهو يغزو في المشرق، وعمره ست وثلاثون عاما، ونقل جثمانه إلى الإسكندرية ليدفن فيها، كما أوصى.

وبين هذه الكوكبة من فلاسفة الإسكندرية أورد مختار الحكم في آخرهم تعريفا بلقمان، وأنه من النوبة، تهذب ببلاد الشام، ومات فيها، وقبره في مدينة الرملة من فلسطين، وكان في زمن النبي داود.

ثم يورد آدابا وحكما لمفكرين آخرين دون أن يعرض لشيء من حياتهم، أوضحهم راهب نصراني اسمه غريغورس، كان مطرانا لأنطاكية، ثم بطريقا لها، وآدابه التي أوردها لا تتجاوز صفحة واحدة، ولا تعكس نبضا مسيحيا.

ويختتم تراجمه بحديث مفصل عن جالينوس، أحد الأطباء الثمانية المقدمين، رءوس الفرق ومعلمو المعلمين، ولم يجيء بعده إلا من هو دونه، ويحدد زمنه بأنه دوين زمن المسيح، رحل كثيرا يطلب العلم، وجاء إلى مصر، وذهب إلى أسيوط ليرى عقاقيرها، خاصة الأفيون،

ومات بمدينة الفرما على حدود مصر الشرقية وهو في طريق
الشام.

بعد ذلك أورد بابا جامعا لأقوال جماعة من الحكماء، غ
أسماؤهم، ولم يوجد لكل واحد منهم ما يصلح أن يفرد له
مستقلا، ثم باب أخير لآداب وحكم وأمثال لا يعرف قائلها.

أفاد من كتاب "مختار الحكم" العلماء الذين جاءوا بع
واهتموا بالتأريخ للعقائد والمذاهب المختلفة، فنقل عنه الشهرست
(ت ٥٤٨هـ ١١٥٣م) صفحات كثيرة في القسم الخاص بحكماء اليو
من كتابه "الملل والنحل" ونقل عنه الشهر زوزي الصوفي الش
(ت ٦٤٨ هـ -١٢٥٠) الفصول الخاصة بالأنبياء والحكماء في كت
"نزهة الأرواح و روضة الأفراح " بنصها مع إضافات قليلة أحيانا،
ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ ١٢٦٩م) فقد نقل عنه صفحات مطولة
كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وأشار إلى ذلك صراحة
كل موضع نقل عنه.

وصلنا كتاب "مختار الحكم" في مخطوطات أربع حتى الآ
استقرت كلها في مكتبات أجنبية، ثلاث منها في مكتبات أوربية: لي
في هولندا، والمتحف البريطاني في لندن، ومكتبة برلين في ألماني
أما الرابعة فتوجد في مكتبة أحمد باشا في استنبول، وهي أق
النسخ تاريخا، فقد نسخت عام ٦٥٨هـ ، أي بعد وفاة المبشر بنح
قرن ونصف من الزمان.

كان تأثير الكتاب في أوربا عصر النهضة قويا وعميقا، اتكأت عليه معظم كتب المختارات التي تضم الكثير من الحكم والأمثال والمواعظ، وتستهدف تربية الأمراء، وتهذيب الشعب، وتشكل نوعا من كتب تعليم الأصول السياسية والأخلاقية،وأعجب قراء الكتاب بأسلوبه وعمقه، وما فيه من قصص ذات مغزى فلسفي، إلى جانب الحكايات العربية، وتجلي صداها واضحا في الآداب الأوربية ذات المغزى الديني أو الفلسفي أو الصوفي، ومن بينها حظيت قصة الإسكندر الأكبر بأوفى نصيب من الشيوع، فدخلت معظم هذه الآداب، واتخذت في كل أدب منها شكلا مختلفا.

مبكرا، في أواخر القرن الخامس الهجري، أواخر الحادي عشر الميلادي، والمبشر ربما على قيد الحياة، نجد أصداء الكتاب في الأندلس المسيحي، في كتاب تربية العلماء الذي ألفه موسى سفردي، يهودي أندلسي اعتنق الكاثوليكية، وحمل اسم بطرس ألفونسو، وهو كتاب معظمه حكايات عربية ملتقطة من كليلة ودمنة، والسندباد البحري، ومصادر عربية أخرى، وتتردد فيه إلى جانب ذلك اسماء، أفلاطون وسقراط، وأرسطو وديو جين والإسكندر الأكبر، ولم تكن ثمة كتب لاتينية أو إغريقية في ذلك الوقت، بين يدي الناس، تعرض لهذه الأسماء اليونانية أو تتحدث عنها، فهل قرأ موسى سفردي مختار الحكم في العربية وأفاد منه؟ إن كتابه "تربية العلماء" وهو في اللاتينية يحمل خصائص عربية واضحة في الاسلوب وبناء الجملة، مما يشي بأنه كان يجيد العربية، وأنه كتب مؤلفه بالعربية أولا، ثم ترجمه إلى اللاتينية فيما بعد.

أم تراه ترجم الكتاب كله إلى اللاتينية، أو ترجمه غيره قبله؟ كلا الاحتمالين وارد، ولكن الأول أرجح، ذلك أن العالم الفرنسي جاستون باري، وهو متخصص في دراسات العصر الوسيط، يذكر أن هناك ترجمة بروفانسية لكتاب المبشر تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي، جاءت منظومة في البحر السداسي قام بها من يدعي بالدو، وكان بعنوان: "إيسوب الجديد"، وهي ترجمة عن أصل لاتيني سبق، وكان هذا الأصل اللاتيني مأخوذا من الأصل العربي مباشرة.

ولنا على هذه الإشارة تعليقان: الأول أن الترجمة البروفانسية لم تصلنا كاملة، وإنما أوراق متناثرة منها، والثاني: أن الترجمة اللاتينية التي تحدث عنها لم تصلنا كلية، ولا نعرف من قام بها، وعلى أية حال فإن واقع بروفانس الجغرافي، في جنوب فرنسا وشمال الأندلس، يجعل منها نقطة تلاق بين الحضارتين الأوربية والعربية، والمسيحية والإسلامية، خاصة أن بين الجانبين حدودا مشتركة، وعلائق ثقافية، وتجارية قوية، وأن بدايات الأدب الأوربي الحديث ازدهرت في مقاطعة بروفانس أولا، بتأثير واضح من الأدب الأندلسي، مما يدعم الرأي بأن الترجمة إلى اللاتينية تمت في الجانب المسيحي من الأندلس، والأقرب أن يكون الذي قام بها هو بطرس ألفونسو، وسقط اسمه من الذاكرة، لأنه ترك الأندلس بجانبيه الإسلامي والمسيحي في تاريخ نجهله، وسوف نلتقي به طبيبا لهنري الأول ملك إنجلترا (١١٠٠- ١١٣٥م) وإلى جانب ذلك كان يتولى تدريس الفلك، وتوفي في لندن في تاريخ نجهله أيضا.

وفي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي أمر ألفونسو العالم ملك قشتالة (١٣١- ١٢٨٢م) بترجمة الكتاب إلى القشتالية (الإسبانية القديمة) وحمل عنوان اللقيمات الذهبية Los Bocados de oro أو بونيم Bonuim وبونيم هو اسم الملك الفارسي الذي تخيله المترجم الإسباني، وافترض أن الكتاب ترجم لأجله، وهي تحمل ملامح المترجمين الذين كانوا يعملون في بلاط الملك، إذ كانوا أميل إلى الجمع والتلفيق منهم إلى التزام الاصل والترجمة الدقيقة.

وثمة ترجمة إسبانية أخرى، أكثر دقة، يختلف الباحثون حول الأصل الذي تُرجمت عنه: هل العربية مباشرة، أو الترجمة اللاتينية التي سوف نعرض لهاَ فيما يلي، ولما ينته العلماء فيها إلى رأي حاسم.

وفي الوقت نفسه قام يوحنا دي بروشيدا (١٢٢٥- ١٣٠٢م) وكان طبيبا وحاكما على جزيرة بروشيدا، ومترجما في بلاط فريدريك الثاني ملك صقلية بترجمة الكتاب إلى اللغة اللاتينية، ولما كان هذا البلاط حافلا بمن يعرفون العربية، وأقام صاحبه مدرسة للترجمة منهم، تشبه المدارس التي كانت قائمة في إسبانيا، فمن المرجح أنها تمت عن الأصل العربي مباشرة.

عن هذه الترجمة اللاتينية نُقل الكتاب إلى اللغة الفرنسية،وقام بالترجمة جيوم دي تنيونفيل، أحد أمناء قصر شارل السادس، وكان في الوقت نفسه محافظا لمدينة باريس عام ١٤٠٨ م (ت ١٤١٤م)

وجـاءت ترجمتـه فـي لغـة فرنسـية عاليـة، رغـم أنـه عـدل الأصـل فـي بعض المواضع، وأغفل بعض العبارات أحيانا، لكي تتفق الترجمة مع نزعاته.

وعـن هـذه الترجمـة الفرنسـية تُـرجم إلـى اللغـة الإنجليزيـة، وثمـة ترجمتـان الأولـى تمـت عـام ١٤٥٠م والثانيـة قـام بهـا أنتـوان وايـدفيل، كونت ريفرز في أكسفورد عـام ١٤٧٧، ويذكر في مقدمة الترجمة أنه كـان فـي شمال إسبانيا عام ١٤٧٣م ، في طريقه إلى مدينة سنتياجو حاجا إلى ضريح الحواري يعقوب، وأنـه التقى بصديق معه نسخة من الترجمة الفرنسية لكتاب مختار الحكم، عرضها عليه، وقرأها فأعجب بها، وقام في ذهنه أن يترجمها إلى الإنجليزية؛ ومضى في هذا العمل حتى أتمه.

لم تقف جهود الأوربيين عند ترجمة الكتاب كاملا، وإنما أفادت منه بشكل واضح كتب المختارات من الحكم والأمثال، وراجت في أوربا إجمالا، وفي إسبانيا خاصة، طوال القرون: الثالث عشر والرابع عشر، والخامس عشر الميلادي، ما كان منها في اللغات الفصحى أو العامية، مثـل كتـاب زهـور الفلسـفة، وألـف فـي عصـر الملـك سـان فرنـادور ملـك قشتالة (١١٩٩- ١٢٥٢م) وكتاب آخر في القطلونية، لغة شمال شرقي إسـبانيا، يحمـل عنـوان: حكـم وأمثـال فلسـفية مسـتخرجة مـن الكتـب العربيـة بـأمر خايمـه الأول ملـك أرغـون(١٢١٣- ١٢٧٦م) وفـي جنـوب فرنسـا، وُجد في محفوظات مقاطعة جار Gard ، وكانت جزءا من

بروفانس، أوراق متناثرة، تتضمن شذارت من "مختارات الحكم" من الفصل الخاص بأفلاطون، والفصل المتعلق بالإسكندر الأكبر وكانت رسائله إلى أبيه خاصة يصف فيها فتوحاته وتجاربه، موضع إعجاب الأوربيين في بلاغتها، وقلما كانت تخلو منها مجموعة، ويظن أن هذه الترجمة تمت عن الترجمة الفرنسية التي أشرنا إليها.

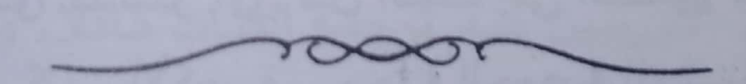
بداهة سلكت الطباعة طريقا مختلفا ومتباينا، وحين حلت الآله مكان اليد في النسخ، وتدريجا تحولت المخطوطات إلى مطبوعات، ففي عام ١٨٥٤ قام سلفا توري دي ريتشي وهو طبيب من نابولي بنشر الترجمة اللاتينية التي قام بها بروشيدا، وقام هرمن كنوست بطبع الترجمة الاسبانية في توبنجن عام ١٨٧٩، بعد أن درس الكتاب، وعرض مصادره يونانية وعربية، وفي العصر الحديث كان المستشرق الألماني برونوا ميستر أول من التفت إلى الكتاب، فنشر منه الفصل الخاص بالإسكندر الأكبر في مجلة الجمعية المشرقية الألمانية عام ١٨٩٥ ، بعد أن قدم له، وترجمه إلى الألمانية.

وماذا عن العالم العربي؟

لا يكاد يعرف عن الكتاب شيئا، لا في مخطوطاته، ولا في ترجماته، وكان الوحيد الذي التفت إليه هو الدكتور عبد الرحمن بدوي، حقق نصه اعتمادا على المخطوطات العربية الموجودة في المكتبات الأوربية، وفي ضوء ما ترجم منه إلى لغاتها، والدراسات التي قام بها المستشرقون، وقدم لنا نصا جيدا، قدم له بدراسات ضافية، قارن فيها بين النص العربي والترجمات الأوربية المختلفة، وتولى نشر

الكتاب المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، عام ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨م ، وعلى طريقة المستشرقين في نشر النصوص العربية في أوربا، طبع منه نسخا محدودة لا تتجاوز نصف الألف، توزعتها المكتبات العلمية الأوربية دون أن يبلغ العالم العربي منها شيء، ومن ثم فإن هذه النسخة المطبوعة أصبحت الآن في ندرة المخطوطات.

إن الضرورة العلمية تقتضي إعادة تحقيق الكتاب، في ضوء منهج أدق، يبحث عن جديد من مخطوطاته، ويسلط مزيدا من الضوء على ترجماته، وييسر للقارئ العربي نصه، فإن لم يكن هذا فلا أقل من إعادة طبعه.





الترجمة من العربية إلى اللغات الأجنبية
فى المجالات الأدبية والإنسانية





من بين لغات العالم أجمع ؛ قديمه و حدبثه ؛ اختصت اللغة العربية بأنها ارتبطت بدين سماوي، فيها نزل القرآن الكريم، يتضمن أحكام الإسلام وعباداته وآدابه، ومعرفة قدر منها مهما كان يسيرا تتطلبه الصلاة، وهي إحدى أركان الإسلام الخمسة. أضفى عليها شيئا من القداسة بين كل المسلمين، سواء الذين تمثل لهم لغتهم الأم، أو من تجيء تالية للغتهم القومية، وهذا الارتباط حفظها من التفكك والتلاشي في الماضي ومستقبلا، ما بقيت راية الإسلام عالية خفاقة، وما بقي المؤذن ينادي في أركان المعمورة خمس مرات كل يوم: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله.

كان سطوع شمس الإسلام في شبه الجزيرة العربية في مطلع القرن السابع الميلادي حدثا غير عادي، في منطقة هادنة، قليلة الخيرات، تعيش على شيء من التجارة وحراستها ونقلها بين الشرق والغرب، شبه معزولة، عن التيارات السياسية حولها، ولا ينبئ ظاهرها بأنها تتهيأ لَتقبُل رسالة عظمى، سوف يكون لها أثرها الخالد في حياة شعبها، وفي تاريخ الإنسانية جمعاء.

هذا الحدث هز غير المسلمين، ولاسيما الغرب المسيحي، الذي نظر إلى اللغة العربية نظرته إلى الإسلام نفسه، وقد بدا لهم منذ

اللحظة الأولى لمجيئه دينا، وإقامته دولة، وانتشاره خارج حدود الجزيرة العربية، خطرا داهما على المسيحية، وكارثة عظمى حلت بهم، فانطووا على أنفسهم، وحصروها وراء أسوار عالية، كي لا يجتاح الإسلام ما بقي للمسيحية من أتباع وأراض، وأدت عزلتهم وانكفاؤهم على أنفسهم إلى شيوع أساطير وأكاذيب بين عامة الناس عندهم عن حقيقة الإسلام، يغذيها رجال الدين المسيحيون قصدا أو جهالة، ويرمون من ورائها، في نهاية الأمر، إلى مقاومة ما يمكن أن يكون للإسلام من أثر بين عامة المسيحيين، إذا عرفوا الإسلام على حقيقته.

اعتنقت الغالبية العظمى من سكان السواحل الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط الدين الجديد، وانهارت الكنائس الكبرى في مصر وسورية وفلسطين وشمال إفريقية أمام جاذبية اعتناق الإسلام، وأصبحت سيطرة الإسلام كاملة ونهائية، حتى إن بلدا كتونس، كان مهبط كثير من أعلام المسيحية الذين أدوا دورا بارزا في تطورها، كالقديس أوغسطين مثلا، لم يبق بين سكانها الأصليين مسيحي واحد، وكان ذلك ضربة قاصمة للمسيحية، ولا يزال السر في تحول هذه الأعداد الهائلة من المسيحيين إلى الإسلام غامضا على الأوربيين، يحيّر العلماء والباحثين ورجال الدين فيهم، ويروي كاتب مسيحي عاش في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، أن كثيرين من

معاصريه الشبان كانوا يعتنقون الإسلام لا بدافع من طموحه السياسي فحسب، وإنما أيضا بسبب جاذبية الأدب العربي والثقافة العربية [1].

وقبل ذلك بقرن من الزمان، نحو عام ٨٥٤م، أي في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا، شكا ألفارو مطران قرطبة، عاصمة الخلافة في الغرب الإسلامي، في نص احتفظت لنا به المصادر اللاتينية وحدها، من أن أتباعه من المسيحيين في قرطبة تخلوا عن لغتهم، وأقبلوا على اللغة العربية، يقول: "من الذين يعكف اليوم بين أتباعنا من المؤمنين على دراسة الكتب المقدسة، أو يرجع إلى كتاب أي عالم من علمائها ممن كتبوا في اللغة اللاتينية؟ من منهم يدرس الإنجيل، أو سفر الأنبياء أو الرسل؟ إننا لا نرى غير شبان مسيحيين هاموا حبا في اللغة العربية، يبحثون عن كتبها ويقتنونها، يدرسونها في شغف، ويعلقون عليها، ويتحدثون بها في طلاقة، ويكتبون بها في جمال وبلاغة، ويقولون بها الشعر في رقة وأناقة. ياللحزن! مسيحيون يجهلون كتابهم وقانونهم ولاتينيتهم وينسون لغتهم نفسها، ولا يكاد الواحد منهم يستطع أن يكتب رسالة معقولة لأخيه مسلما عليه، وتستطيع أن تجد منهم جمعا لا يحصى يظهر تفوقه وقدرته وتمكنه من اللغة العربية"[2].

---

(١) نورمان ف. كنتور: التاريخ الوسيط. قصة حضارة: البداية والنهاية، ص ٢٣٩، وما بعدها، ترجمة د.قاسم عبده قاسم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١م.

(٢) الطاهر أحمد مكي، دراسة عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ص ٢٤، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة ١٩٩٣م، والمصادر الواردة هناك

كانت هذه الظاهرة مقصورة على المسيحيين الذين يقيمون في بلاد إسلامية، في سنوات الفتوح الأولى، أما الشعوب الأوربية، وأعني من بينها الحاكمين ورجال الدين خاصة، فكانت ترى الإسلام عدوًا، والعربية خطرًا، وأغمضت عينيها عن المكاسب التي يمكن أن تحصل عليها من خلال اتصالها بالعالم الإسلامي، ودفعت أوربا العصور الوسطى الباكرة ثمن الستار الحديدي الذي فرضته على شعوبها، والحرب الباردة التي شنتها على الإسلام، وتحريم دراسة اللغة العربية الثمن غاليا، إذ حرمت الشعوب الأوربية نفسها من ثمار الحضارة الإسلامية، بانغلاقها وعزلتها.

قرب نهاية القرن الرابع الهجري بدأت كراهية المسيحيين للعالم الإسلامي تتراجع، وأصبحت في المرتبة الثانية، وجرى ذلك أولا في بلد إسلامي يقع على الحدود مع أوربا، وأعني به الأندلس، بعد أن أدركوا ما يمكن أن يحققوه من مكاسب في تعلمهم على علمانه، وكان من أوائلهم جربر تو دي أورياك GERBERTO DE AURILLAC وسوف يعتلي كرسي البابوية فيما بعد باسم البابا سلفستر الثاني ، وكان من أعظم العلماء الأوربيين في عصره، فقد درس الفلسفة والرياضيات في قرطبة على أيدي الأساتذة المسلمين، وتفوق على أقرانه المسيحيين، وكان الفارق بينه وبين أنداده من رجال الدين شاسعا في مجال العلم والرياضيات، وهو الذي علّم قومه الأرقام العربية، وكانوا قبل ذلك يجهلونها تماما، ولذلك اتهمه قومه عدة قرون بأنه يعتمد على قوى خفية تعلمها من المسلمين تساعده على العرافة والتنجيم والسحر.

"وأحدث اكتشاف الفكر العربي اضطرابا في العقلية المسيحي
الوسيطة، ورأى هؤلاء -من وجهة نظر دينية خالصة- أن المسلمي
يملكون ثقافة بالغة العمق، ويجب أن يحاربوا بالعقل بدل قتاله
بالسيف، وذلك بدراسة عقيدتهم وعلومهم. وهكذا مهدوا للدور الذي
سوف يقوم به المنصرون خلال القرن التالي، وأيضا وجهوا المدارس
المسيحية التي كانت في أفكارها السارية تعاني إغماء كاملا، إلى
طريق أكثر أمناً"[١].

بعد القرن الحادي عشر الميلادي، الخامس الهجري، بدأت
الأسوار بين الإسلام، واللغة العربية تبعا، وأوربا الغربية تتهاوى، وتـ
ذلك أيضا على أرض الأندلس، ولغايات علمية خالصة في البدء، ففي
عام١٠٨٥ م سقطت مدينة طليطلة في يد ألفونسو السادس ملك
قشتالة، لخيانة أميرها المسلم، وكانت من أهم عواصم عصر الطوائف
الأندلسي، وتميزت بمكتباتها العربية الكبرى، التي أصبحت مستود
ذخائر العلم العربي، وتحولت بعد سقوطها إلى أعظم مركز لنقل
المعرفة العربية إلى اللغتين اللاتينية والإسبانية، على يد طائفة من
المترجمين، مسلمين ومستعربين ويهوداً، وفيها نشأ ما عرف تاريخيا
باسم"مدرسة المترجمين" وينبغي ألا نفهم من مصطلح "مدرسة"
أنها مجموعة منظمة من الأساتذة والمدرسين والفصول والتلاميذ

---

(١) ميننديث بيدال: إسبانيا تنقل العلم العربي إلى الغرب، ص ١١٥من هذا الكتاب.

لأن مدرسة من هذا القبيل لم توجد قط، ولم يفكر أحد في أنها وجدت، وإنما تعني أن جماعة من الدارسين واصلوا، في طليطلة نفسها، وفي مكتبات بعينها، وبالأساليب ذاتها، عملهم في مجال الترجمة من التراث العربي.

اضطلعت هذه المدرسة بنقل التراث الإغريقي المترجم عربيًا إلى اللغة اللاتينية، وكانت أصوله عندهم قد ضاعت، والقليل الذي بقي توارى في الأديرة مهملاً لا يعرفه أحد، "وعندما استطاع المسيحيون أن يحيطوا علمًا بما في كتب عرب طليطلة من مؤلفات بطليموس وأرسطو وإقليدس وغيرهم،وجدوا مجال معارفهم يتسع بقدر هائل، وفضلا عن ذلك تلقوا أعمال هؤلاء المؤلفين الإغريق، وقد أغناها المؤلفون العرب بالشروح والتعليقات، ثمرة ازدهار الثقافة الإسلامية العظيمة، وخاصة في العصر العباسي، نتيجة الاتصال بين العالم الإسلامي والعالم الهندوستاني، وفيه بلغ العلم والأدب قدرًا من التطور كان مجهولاً في أرض الإمبراطورية الرومانية القديمة"[١] لقد اكتشف المسيحيون في طليطلة عالمًا ثقافيًا جديدًا عليهم، وغيرت معرفتهم به اتجاه العلم اللاتيني جملة، وكان ذلك إيذانا ببدء الثورة الفكرية عندهم.

لن أقف طويلاً عند الكتب التي تُرجمت في طليطلة، بحسبي أن ألمح إلى أن القرآن الكريم كان من بينها، وتمت ترجمته للمرة الأولى،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٣ وما بعدها.

إلـى جانـب عـدد مـن كتـب الفلسـفة والطـب والفلـك والكيميـا
والنبات والرياضيات، عربية الأصل أو مترجمة إلى العربية من لغات
أخرى.

ولم يكن الأدب بمعزل عن هذا الاتجاه، فهو أحد الحقول الثريا
في مجال الثقافة العربية، وأحسب أن مقطوعات كثيرة من الشعر
الأندلسي والزجل تُرجمت في الأندلس في مرحلة باكرة من حياتها
وتـداولها المثقفـون مـن المسـتعربين والأوربيين شـفاهًا منـذ القرن
الخامس الهجري، وأنها كانت وراء نهضة الشعر في مقاطعة بروفانس
شكلاً إذ جاءت في بناء الموشحة، ومحتواها حين أضفت على موقف
الشاعر من المرأة ثوبًا مهذبًا، فكان معها ما عرفه الأدب الأوربي باسـ
الحب المهذب للمرة الأولى[1].

لكننا نملك وثيقة بالغة الأهمية عن ترجمة النثر إلى اللاتينية، وهو
كتاب حرره يهودي يُسَمَّى موسى سفردي، اعتنق الكاثوليكية وتسمى
بطرس ألفونسو، وعاش بين النصف الثاني من القرن الحادي عشر
والنصف الأول من القرن الذي يليه، وأعطاه عنوانا: "تربية العلماء"
وتدل الظروف التي أحاطت به على أنه ألف الكتاب بالعربية أولاً، ثـ
ترجمـه بنفسـه إلـى اللاتينيـة،لأن الأسـلوب وبنـاء الجملـة يحمـلا
خصـائص العربيـة ونسـقها فـي وضـوح وكـان أول مـا ذاع فـي أورب

---

(١) ليفي بروفنسـال، الحضـارة العربيـة فـي إسـبانيا ص١٢٩، ومـا بعـدها، ترجمـة د
الطاهر أحمد مكي، ص ٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣م.

المسيحية من قصص مستقاة من أصول عربية، تأتي في مقدمتها كليلة ودمنة، والسندباد البحري قبل أن يصبح جزءا من ألف ليلة وليلة، ولقي كتاب "تربية العلماء" إقبالا منقطع النظير عند القراء الأوربيين، وترجم إلى معظم اللغات الأوربية الوسيطة والحديثة، وترك أثرًا واضحًا في معظم كتّاب القصة في أوربا عصر النهضة، وعندما بدأوا في تحقيق الكتاب وجدوا له ستين مخطوطة، تعود إلى عصر لم تكن المخطوطات تشيع فيه على هذا النحو أو يعني بها، موزعة جغرافيًا على كل خريطة أوربا، من برشلونة في إسبانيا إلى كركوف في بولندا، ومن روما في إيطاليا إلى أوبسالا في السويد [١].

وفي وقت مقارب تمت أول ترجمة لكليلة ودمنة في أوربا، تمت في إيطاليا، وكانت إلى اللغة العبرية، وقام بها يهودي اعتنق الكاثوليكية يدعى جويل، وشاعت أول القرن الثاني عشر الميلادي، وعنها تُرجم الكتاب إلى اللغة اللاتينية في إسبانيا أواخر القرن الثالث عشر، وقام بها يهودي أخر اعتنق الكاثوليكية أيضا يدعى: خوان دي. كابوا، غير أن الإسبان عرفوها في لغتهم العامية قبل هذا التاريخ، في الترجمة التي أمر بها ألفونسو العالم (ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم) ملك قشتالة عام ١٢٥١م، وهي أكثر دقة وأمانة، لأنها تمت

---

(١) الطاهر أحمد مكي، في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية، ص ١٥٩، وما بعدهاط ٢دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣م

من العربية إلى القشتالية مباشرة، في صورتها العامية قبل أن تصبح
اللغة الإسبانية، ثم شاع الكتاب في لغات العالم أجمع [١].

وفي الحقبة نفسها عرفت اللغة الإسبانية كتاب "مختار الحكم
ومحاسن الكلم" لمؤلفه أبي الوفاء المبشر بن فاتك (ت: نحو ٥٠٠ هـ
الذي عاش في مصر الفاطمية في القرن الخامس الهجري، وهو أوفى
كتاب في العربية استقصى أقوال الفلاسفة والحكماء في القديم
ويشغل فلاسفة الإغريق مساحة عريضة من صفحاته، ونال شهرة
واسعة في حياة صاحبه، مع أنه مجهول في أيامنا هذه، وترجم في
عصر ألفونسو العالم (١٢٢١- ١٢٨٢م) وفي الوقت نفسه قام جوانس
دي بروشيدا بترجمته في إيطاليا إلى اللغة اللاتينية .وإلى القرن
الثالث عشر الميلادى تعود ترجمة بروفنسالية للكتاب، جاءت منظومة
في البحر السداسي، قام بها من يُدعى بالدو، بعنوان "إيسوب
الجديد" تمت عن أصل لاتيني سابق مأخوذ من الأصل العربي
مباشرة[٢].

لم تستطع الكنيسة أن تبقي على عدانها السلبي، وأن تدير ظهرها
لما يعنيها من الإسلام عقيدة وتشريعا، وأن تدع المترجمين يقتصرون
على العلم والفلسفة وحدهما، وسوف نجد، في إسبانيا نفسها، قس

---

(١) مينينديث بلايو، أصل الرواية، جـ ١، ص ٢٧، وما بعدها، الأعمال الكاملة، مدر
١٩٦١م

(٢) انظر مقدمة الكتاب للدكتور عبد الرحمن بدوي، وقد حققه ونشره معه
الدراسات الإسلامية في مدريد عام ١٩٥٨م. وص من هذا الكتاب

من جزيرة ميورقة، يعرف العربية، ويكتب بها بعض مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية ثم يترجمها إلى اللاتينية أو القطلونية، هو رايموند لُل (١٢٣٥- ١٣١٦م) الذي احتفظ للمسلمين بحنان وود، جاءا -بلا أدنى ريب- من دراسته للكتب العربية. ولا يتوقف إعجابه بالمسلمين عند طرائقهم في الطعام والشراب، واللباس، وإنما يمتد إلى التراث الديني، ويتجاوز الإعجاب به، فيحاول إدخال بعضه في المسيحية كتدريب على التقوى، وربما كان أوضح مثال لهذا دعوته إلى الفصل بين الرجال والنساء في الكنائس، على نحو ما يفعل المسلمون في مساجدهم[١].

رأى رايموند لُل أن الحروب الصليبية أخفقت في أن تحقق شيئا من مرامي المسيحية، وأن الحرب لن توصل إلى شيء في قادم الأيام، وأن الطريق الوحيد هو تعلم اللغة العربية، وبسط المسيحية للمسلمين من طريق الإقناع.

وتقدم بأفكاره هذه إلى المجمع المسكوني الذي انعقد في فيينا عام ١٣٢١م، وأفاض فيما اتصل بتعليم اللغة العربية، ولكن ذلك جاء بعد فوات الأوان، فقد استرد المسلمون مدينة عكا- رد الله غربتها من يد الصهيونية الآثمة- ووضع هذا حدا حاسما لآمال المسيحيين

---

(١) خوليان ريبيرا، الأصول العربية لفلسفة رايموند لُل، ترجمتها في: دراسات أندلسية في الأدب، والتاريخ والفلسفة، ص ١٤٩، وما بعدها، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٩م.

وتصوراتهم، ثم شغلتهم الصراعات الداخلية عن الصراع مع الإسلام، وظهر بين مفكريهم من يرى أن إصلاح الكنيسة نفسها يأتي في المقدمة، وفقدت دعوة القس الإسباني جاذبيتها مع الزمن، وخاصة بعد سقوط غرناطة في الثاني من يناير عام ١٤٩٢م.

وهكذا انتقل الاهتمام باللغة العربية من إسبانيا إلى إيطاليا، كجزء من اهتمام الفاتيكان بالدراسات السامية، والذي كان يسعى إلى توحيد الكنائس تحت رعايته، وأكدت هذا المعنى حركة الإنسية Humanisme وهي حركة أدبية نقدية ظهرت في إيطاليا في أواخر القرن الخامس عشر، وكانت تحاول البحث عن ثقافة عالمية من خلال اهتماماتها السياسية والتجارية، وأسهم وليم بوستيل (١٥١٠- ١٥٨١م) العالم المستنير الذي يمثل عصر النهضة خير تمثيل،في إغناء دراسة اللغات عامة، والعربية خاصة، ونذر حياته للعلم، وخدمة الدين على وطنيته، وحتى جنونه، وجمع وهو في المشرق مجموعة طيبة من المخطوطات العربية.

كما أن الخلافات بين المسيحيين من كاثوليك وبروتستانت وطوائف أخرى حول فهم الكتاب المقدس، أدت إلى ازدهار دراسة اللغات السامية في ألمانيا ومن بينها اللغة العربية، بوصفها أقدم اللغات السامية الباقية على قيد الحياة، لغة أدب، ووعاء ثقافة، ووسيلة تخاطب، ولهذا السبب نفسه ازدهرت في ألمانيا دراسة فقه اللغة العربية، والشعر الجاهلي، أكثر من أي فرع آخر، لأنها تعين على إلقاء الضوء على اللغات السامية الأخرى، التي اندثرت تقريبا، وفيها

كتبت التوراة والإنجيل، وأنشئ أول كرسي لدراسة اللغة العربية في "كلية فرنسا" عام ١٥٣٩ م، وشغل الكرسي جيوم بيديه، وفيه نشر كتبا راندة، ودرب عددا من التلاميذ سوف يقومون بدور مرموق ترجمة وكتابة، فإذا تركنا القرن السادس عشر إلى القرن الذي تلاه، وجدنا التجارة وراء الاهتمام باللغة العربية، فقد شكا التجار الأوربيون أثناء تجوالهم في البلاد العربية من أن المترجمين الذين يلتقون بهم، وهم في جملتهم من أهل المنطقة المسيحيين، لا يوثق فيهم،ولا يمكن الاعتماد عليهم، في العلاقات الاقتصادية أو الدبلوماسية. لضعفهم وعدم أمانتهم، ومن هنا بدأت فرنسا في إنشاء مدرسة "الفتيان" عام ١٦٦٩م، بقصد تخريج تراجمه مقتدرين، يدرسون اللغة العربية صغارا، ويكونون وسطاء بين أهل هذه البلاد والتجار والسفراء الفرنسيين، وهي تجربة قلدها الخديو إسماعيل فيما بعد، فيما عرف ببعثة الصبيان ولكنها لم تؤد إلى النتائج المرجوة منها فعدل عنها.

وحين ظهر العثمانيون على المسرح السياسي عاد الأوربيون يهتمون بالإسلام من جديد، فقد اقتحم الأتراك أوربا، وحاصروا مدينة فيينا عام ١٦٨٣م، واندمجوا في مشكلاتها السياسية، وأصبحت كلمة تركي مرادفة لكلمة مسلم، ومع ذلك ظلت دراسة اللغة العربية تخضع لعوامل كثيرة، تتواصل أحيانا، وتتوقف أحيانا أخرى، وبقيت الترجمة من العربية محصورة في الفلسفة والعلم والطب والفلك، كما كانت فيما مضي، وتلتها ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أوربية متعددة، وإلى أكثر من ترجمة في اللغة الواحدة،ويطلق على مثلها

ترجمة من قبيل التجاوز، فقد كانت في مجملها تخضع لأهو
المترجمين، فهم ينحرفون بالمعاني بقدر ما يحملون من تعصب
حقد، ولم يكن لديهم أي وعي بأساليب القرآن الجمالية، ولا أي تذو
لها، وكانت غايتهم الوحيدة فهم التفكير الديني عند المسلمي
واستغلال ما يتصورونه نقاط ضعف فيه[1].

مع القرن الثامن عشر ازدادت العناية باللغة العربية، درس
وترجمة، ففي الجانب السياسي بلغ المد الاستعماري العسكر
والاقتصادي أوجه، وفي الجانب الفكري سادت بين أوساط المثقف
نظرية تقول بأن الناس جميعًا متساوون في المواهب الطبيعية، وش
هذا العصر الاهتمام بحاضر العالم الإسلامي، وقلت الدراسات الت
كانت تتجه أصلاً إلى تاريخ اللغة العربية وإلى العرب في عصور
الأولى، وبدأت فهرسة المخطوطات العربية في إيطاليا وإسبا
وفرنسا على نطاق واسع، وقامت شركة الهند الشرقية -لغايات عم
واستعمارية- بتأسيس كلية فورت ويليام في كلكوتة في الهند، لترج
الكثير من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية، وهي مهمة اضطلع
المسلمون أنفسهم في أغلب الأحوال[2].

---

(١) ثمة دراسة موجزة لبعض هذه الترجمات، لكنها مفيدة، قام بها د. أحمد إبرا
مهنا، بعنوان: دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، القاهرة ١٩٧٨

(٢) الطاهر أحمد مكي، مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن، ص ٢٥٠، القا
١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

في هذا القرن كانت أوربا قد ملّت الآداب اليونانية واللاتينية، وبدأت تبحث عن الجديد في آداب لم يسمعوا بها من قبل، وأدت ترجمة ألف ليلة وليلة إلى إقبال الناس على مثل هذا الأدب، فإذا بلغنا القرن التاسع عشر، تغيرت الصورة، وتقاسمت عملية الترجمة من العربية اتجاهات ثلاثة متميزة: اتجاه نفعي غايته تجارية، واتجاه استعماري، مصدره تفوق غربي يزدري بقية الحضارات، ويوظف الترجمة لخدمة أغراضه في البلاد التي يحتلها، وميل رومانسي يرى الشرق الإسلامي من خلال منظور غريب، يبتهج لكل ماهو شرقي، وهو اهتمام جاء وليد تحول داخلي طرأ على حساسية الغرب، إذ أصبح الناس يجدون المتعة في أكثر الأشياء غرابة، وهو ما أسهم في تحديد الميل الذي استمدت منه ما قبل الرومانسية الإنجليزية مقوماتها، ومثلها اتجاه "العاصفة والاندفاع" في ألمانيا(١).

وكانت الاتجاهات الثلاثة تتكامل فيما بينها، وأصبحت الدراسات الشرقية منهلا ثرا يرتاده الرومانسيون، ويغترفون منه. وأصبح كل مثقف أوربي يرغب في تعرف لغات الشرق الأوسط وحضارته بطريقة وافية، وأصبحت مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، التي أسستها حكومة المؤتمر الثورية عام ١٧٩٥م الغاية التي يتطلع إليها

---

(١) العاصفة والاندفاع حركة أدبية ظهرت في ألمانيا في القرن الثامن عشر، وتنبأت في أفكارها الأساسية بالثورة الفرنسية، ووجدت تعبيرها الرمزي في المسرح. انظر: هـ. ف. جارتن. الدراما الألمانية الحديثة، ترجمة وجيه سمعان، القاهرة ١٩٦٦م

ويؤمها جميع الراغبين في دراسة الشرق الأدنى، وكان على رأس هذ
المدرسة مستشرق كبير هو أنطون إيزاك سلفستر دي ساس
(١٧٥٨- ١٨٣٨م) فأعطاها سمعة عالية، وفي هذا القرن انفصل
دراسة اللغة العربية عن الدراسات الدينية في إنجلترا وفرنسا، عل
حين ظلت دراسة اللغة العربية في الجامعات الألمانية تحت سيط
رجال الدين.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر بلغ الاستعمار الأورب
غايته، وفي الوقت نفسه كان العالم العربي والإسلامي يعاني تدهو
سريعًا، وهكذا عاد المنصِّرون يتدفقون عليه من جديد، يَرُدُّون نجا
الأمم الأوربية إلى المسيحية، وإخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلا
وقرنوا المسيحية بالتقدم، والإسلام بالتخلف، واشتد الهجوم عل
الإسلام، وبعثوا من جديد روح العصور الوسطى الصليبية وحجج
بعد أن أضيفت إليها زخارف عصرية، وأصبح تعليم اللغة العربي
للدارسين الأوربيين يتم من خلال نصوص حديثة متخلفة، تمتهن
بطريقة غير مباشرة- شأن العرب، وتحتقر حضارتهم، فهي تدور حو
العربي والصحراء والجمال والنخيل وحكايات الأعراب والبدو، و
تقف عند أي شخصية عربية عظيمة أسهمت في بناء الحضا
الإنسانية.

وكانت الترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية تتحرك على محاو
متعددة: كتب التاريخ العربي للوقوف على الثغرات التي ينفذون م
خلالها لبث التفرقة وإثارة الخلاف، فترجموا مثلاً: السلوك في معرف

دول الملوك للمقريزي، ومقدمة ابن خلدون وتاريخه، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ومروج الذهب للمسعودي، والروضتين لأبي شامة، وتاريخ حلب، وفتوح إفريقية، ونزهة المشتاق، وتقويم البلدان لأبي الفداء، والمسالك والممالك للبكري، ولابن خُرداذبه، ورحلة ابن بطوطة، ورحلة ابن جبير، وتاريخ البلدان لليعقوبى، وغير ذلك كثير، وفي مجال النحو ترجموا ألفية ابن مالك، والأجرومية، والكتاب لسيبويه.

وكانت بداية الاهتمام تتركز في نشر دواوين الشعر وترجمتها، كاملة أو مختارات منها؛ فترجموا قصيدة البردة للبوصيري وقصيدة ابن سينا في النفس، وتائية ابن الفارض، ولامية العجم للطغرائى، ولامية ابن الوردي، وقصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير، ومعلقة لبيد، ومنتخبات من شعر ابن الفارض، ودواوين امرئ القيس والنابغة وطرفة والفرزدق، ولما كان من الصعب ترجمة الشعر من دون أن يفقد الكثير من جماله، فقد توقفوا طويلا أمام ترجمته، إلا ما كان منه يتضمن أفكارًا تعلو على المحلية، لحظة ومكانا، فتعوض طرافة المعنى وروعته عند القارئ جمال التصوير ورقة الموسيقا، واستعاضوا عن ترجمة الدواوين كاملة باختيار القصائد المناسبة منها، وخاصة أنهم ألفوا نشر المختارات في آدابهم نفسها، وفي أغلب الأحيان كانوا يجمعون بين الترجمة والأصل، وعلى ما بذلوه من جهد في نشر النصوص باللغة العربية، محققة ومفسرة ومضبوطة، وكان ذلك في وقته شيئا متقدما، شابت أعمالهم هذه -أحيانا- أخطاء فادحة، وعلى أية حال تجاوزها التحقيق العربي الآن، وحتى الأوربي بمراحل كبيرة.

في جانب النشر قاموا بترجمة أمثال لقمان، ومقامات الحريري وقصة عنترة، وقصة يوسف، والمعراج، والمستطرف من كل فن مستظرف، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، ونلحظ أنهم يركزون في الأعم الأغلب على الآداب الشعبية، لأنها مسلية وعفوية وتصور عقلية الشعوب التي أبدعتها خير تصوير، بلا زيف، و تزويق، وهو ما كان يعنيهم في المقام الأول.

ولا نكاد نبلغ نهاية القرن التاسع عشر حتى يبلغ الصراع بين الدول الأوربية نفسها أشده، تنافسًا على سيادة العالم واستعمار وبدأت العناية باللغة العربية وتراثها تأخذ أشكالا مختلفة، توا مصالح كل دولة. فواصلت ألمانيا دراستها للشعر القديم وترجمت وازدهرت فيها البحوث اللغوية المتصلة بفقه اللغة العربية خاص واللغات السامية عامة. وأقحم عليها اليهود (في غير العصر الهتلري دراسات تتصل بالعقيدة وعلم الكلام، وأخطرها في نظري كتا العقيدة والشريعة في الإسلام، لإجناس جولد تسيهر (١٨٥٠- ١٩٢١) وترجمه في مصر ثلاثة، عن الألمانية والفرنسية والإنجليزية، واثن منهم أزهريان (!!) ونشرته دار الكاتب المصري، التي كان يشر عليها الدكتور طه حسين، وهي دار نشر صهيونية، أنشأتها جماعة م أغنياء اليهود المصريين، وأغلقتها الحكومة المصرية بأمر عسكري ف اللحظة التي دخل فيها الجيش المصري فلسطين، في ١٥ ما ١٩٤٨م، والكتاب سموم كله، ولا يستطيع أي منصف أن يقول الثقافة الإسلامية، أو الفكر العربي، ربحا من ورائه شيئا.

وأثر استعمار فرنسا للمغرب العربي كله باستثناء ليبيا في حركة الاستعراب، وأصبحت حركة الترجمة من العربية محكومة بالصدام الحربي مع المسلمين، وبحماية الكاثوليكية، ودعم منصّريها، وبالفوائد الاقتصادية المتمثلة في نهب خيرات البلاد التي يستعمرونها، وبالعوامل السياسية التي تخدم هذا كله، وبالشكل العلمي الذي يضفي على كل ما سبق ثوبا زائفا يخفي هذه الأغراض الخبيثة، ويمكن الفرنسيين من الأخذ برقاب المواطنين المسلمين، ومن هنا جاء اهتمام المستشرقين الفرنسيين بالمذهب المالكي بلا حدود، فترجموا إلى الفرنسية موطأ الإمام مالك، ومدونة سحنون عالم القيروان، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه المالكي، وكتاب الخراج لأبي يوسف، وتحفة الأنفس وشعار سكان أهل الأندلس لابن هذيل، وهو كتاب يتضمن أصول الجهاد وقواعد الحرب في الإسلام[1]، كما شغلوا بالتصوف والمتصوفة وطرقهم؛ فقد كان هؤلاء يغطون كل البلاد الإسلامية في إفريقيا، ولهم نفوذ واسع، وكان رئيس المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر، الذي يوجه هذه الطرق، مستشرقا فرنسيا، كاثوليكي الديانة بطبيعة الحال، وإلى جانب ما مضى ترجموا جامع الأحاديث للبخاري، والتقريب والتيسير للإمام النواوي، وتفسير البيضاوي، وغيرها.

وكانت وزارة المستعمرات خاصة، والدولة عامة، تنفق على حركات الاستشراق ببذخ، فازدهرت على نحو لم تعرفه من قبل، وأصبح كبار المستشرقين يعملون مستشارين لعدد من الوزارات، في

---

(١) لا يزال هذا الكتاب مخطوطا في اللغة العربية، وقد حققته، وسوف أدفع به إلى النشر قريبا .

رئاسة الدولة و الخارجية و التربية والتعليم و الحربية و المستعمرات
وحتى الشركات الكبرى، إلى جانب عملهم سفراء أو مبعوثين في
عاصمة الخلافة، والعواصم العربية الكبرى، ونشطت حركة النشر لكل
ما يكتبه هؤلاء، وأنشئت أقسام لتدريس اللغة العربية، وتاريخ العرب
والإسلام في شتى الجامعات الفرنسية، وكانت جامعة الجزائر، وهي
فرنسية مناهج وأساتذة وطلابًا، وإن كانت على أرض عربية إسلامية
مركزًا قويًا لدعم هذا النشاط وتوجيهه، وأنشئت دراسات عليا لتعميق
البحث المتصل بهذا النشاط،وعرف المغرب العربي بكل دوله كوكبة من
هؤلاء المستشرقين الكبار، يقدمون علمهم، أو بعضه إن شئت
ويخفون من ورائه سمومهم، ويضعون في خدمة الاستعمار كل
مواهبهم.

وجاء جهد إيطاليا على استحياء، اهتمت بالمذهب المالكي من
أجل ليبيا، وأضافت إلى هذا اهتماما متأخرًا بالتراث العربي في
صقلية، التي كانت على امتداد قرون ثلاثة تتحدث العربية وتدين
بالإسلام، لأن معرفة هذا التراث تتطلب شيئا من معرفة التاريخ العربي
والفكر الإسلامي، وأسهمت بعض الشيء في هذا المجال، وكتب
المستشرق ليونيه كيتاني (١٨٦٩- ١٩٢٦م) كتابه "حوليات الإسلام"
وهو كتاب يجد- على قدمه - تقديرا في دوائر الاستشراق المختلفة
في أوربا.

ومع أن هولندا تلتقي، بحكم تقارب لغتها .. مع الألمانية ، في
الخطوط الرئيسية للاستشراق الألماني، لكن استعمارها أندونيسيا
حقبة طويلة من الزمن، طبع حركة الاستشراق فيها بطابع متميز إلى

حد ما، فقد اهتمت بالفقه الإسلامي اهتماما كبيرا، وبالمذهب الشافعي خاصة، وهو المذهب الذي يسير عليه الأندونيسيون في عباداتهم، كماأن مطبعة بريل في ليدن، جعلت منها مركزا لحركة نشر الكتب العربية المحققة في أوربا، ولعدد من الدراسات المتصلة بها، في اللغات الأوربية المختلفة.

وفي هذا القرن اتخذ الاستشراق الإسباني نهجا مختلفا، فقد تركزت دراسته للغة العربية بغية معرفة تاريخ إسبانيا نفسها إبان عصرها الإسلامي، وبدأ يترجم أمهات الكتب العربية الأندلسية، أو المتصلة بتاريخ الأندلس، سواء ألفها مشارقة أم أندلسيون، وإن كان حظ الكتب قليلا، عمدوا إلى نشرها بالعربية ثم ترجموها إلى الإسبانية وتجمعت حول هذه الغاية مجموعة من العلماء، تلقت من الحكومة دعما محدودا، لأنهم يعملون خارج سلطان الكنيسة، في وقت كانت هذه تسيطر على كل شيء في إسبانيا، وتوجهه الوجهة التي تبتغيها،وكان الحديث عن العصر الإسلامي بأمجاده يؤلمها، وتؤثر ألا يتحدث عنه أحد. وكان على رأس هذه المدرسة المستشرق الكبير خوليان ريبيرا، ويرى أن التراث الأندلسي تراث قومي، أسهم فيه إسبان كثيرون، يتكلمون العربية ويدينون بالإسلام، ومن واجب الإسبان أن يعرفوه، وأن يفخروا به، وأن يعنوا ببعثه وترجمته إلى لغتهم الحالية، وفي ضوء هذا الفهم ترجم الإسبان "أخبار مجموعة" لمؤلف مجهول، وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية، وتاريخ قضاة قرطبة للخشني، وكتبا أخرى، ونشروا بالعربية في مدريد ما عرف

بالمكتبة الإسبانية العربية في عشرة مجلدات، تضم المصادر الأساسية لدراسة تاريخ الأندلس فكريًا وعلميًا.

وسوف تعطي إنجلترا اهتمامًا واضحًا للُغة العربية مع بدء صراعها مع الخلافة العثمانية، وسوف يتأكد هذا الاهتمام باستعمارها القارة الهندية، التي تضم مئات الملايين من المسلمين، فوجدت نفسها في حاجة إلى أن تعرف الكثير عن الإسلام، تاريخه وشرائعه وعلمائه ومذاهبه، وشاركت بقية الدول الأوربية في الخطوط الرئيسية من اتجاهاتها، وترجمت من التراث العربي ما يعلي قدرها، كالمفضليات ومعجم البلدان لياقوت، وأصبحت مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن منافسا خطيرًا لمدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، ولما كان بين المسلمين الهنود طائفة كبيرة من الشيعة، إلى جانب اهتمام إنجلترا بإيران، فقد أولت دراسة الشيعة، تكوينا وقادة وفرقا، عناية كبرى.

لم يتغير الحال في القرن العشرين إلى انتهاء الحرب العالمية الثانية عما كان عليه في القرن الماضي، وكل ما يمكن قوله إن التنافس بين الدول الأوربية على الدراسات الشرقية بلغ أوجه، وإن عوامل جديدة طرأت على بعض المواقف، فقد احتلت إيطاليا ليبيا في أوله، واحتلت فرنسا المغرب، واحتلت انجلترا بعد الحرب العالمية الأولى فلسطين،والعراق، والأردن، وأدى هذا كله إلى توسيع دائرة الاهتمام بما يتصل بتواريخ هذه الشعوب من قريب.

حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى لم يعر أي من هذه الدول أدب

البلاد العربية المعاصرة أدنى اهتمام، إلا إذا كان يخدم غايات سياسية عملية قريبة، وليس يخفي أن وراء هذا الإهمال احتقارا كامنا للشعوب العربية، يتجاوز أهلها إلى لغتهم وآدابهم، ويقلل من شأنها أمام نفسها وأمام الآخرين، وخاصة الأوربيين، وهو احتقار استمر إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبانتهاء هذه الحرب خرجت أوربا منها محطمة، مقهورة، فقيرة، ضعيفة، تعيش على الإعانات الأمريكية، فقدت جل مستعمراتها، وتواجه ثورات عارمة في ما بقي لها، وهي تحاول أن تتماسك وأن تنهض.

في هذه المرحلة دخلت الولايات المتحدة المنطقة، بعد أن كانت بمعزل عن مشكلات العالم، وبدأ التنافس خفيا في التقرب إلى الشعوب العربية، ومن ألوان هذا التقرب الاحتفاء بالآداب العربية الحديثة، وعلى حين اهتمت الولايات المتحدة بدراسة التاريخ الحديث ركزت الشركات الضخمة فيها على تدريس اللغة العربية لموظفيها الذاهبين إلى المنطقة العربية، وأنفقت أموالا طائلة في تيسيرها، وتذليل صعابها، واهتم الفرنسيون في الجزائر بدراسة الأدب العربي الحديث الذي يحمل آثارا فرنسية: أدب المنفلوطي في رواياته وقصصه المعربة، ومحمد حسين هيكل في روايته زينب، وأحمد شوقي في قصائده عن باريس، دون ترجمة كاملة لأي نص أدبي عربي.

لكن، برغم اتساع العلاقات بين أوربا والعرب بعد الحرب العالمية الثانية، وكثرة المعاهد التي تدرس العربية، فإن مستوى هؤلاء الطلاب الذهني كان محدودا إجمالا، ومضى زمن المستشرقين الكبار، ولأن

دراسة العربية لم تعد تجلب لأصحابها منافع مرموقة، موظفين كبارا في الوزارات المختلفة، أو أساتذة لامعين في الجامعات، ولم تعد ثمة جيوش تعمل في البلاد العربية يمكن أن يلتحقوا بها؛ فقد قل الإقبال على أقسام اللغات العربية في الجامعات الغربية كلها، وانتهى العصر الذهبي للاستشراق، برحيل آخر اثنين من علمائه الكبار منذ مدة قريبة: جاك بيرك في فرنسا، وإميليو غرسية غومث في إسبانيا.

على أن هناك جانبا ظل مزدهرا، لا تعنيه الثقافة، وإنما يرمي إلى غايات عملية، وتموله الشركات الكبرى وأقلام المخابرات، ويعطي اهتماما أكبر للهجات العامية، فأوجدوا دارسين لها، وكلفوا المتخصصين بوضع قواعد لها، وأقاموا في عدد من المدن العربية، تحت مسميات مختلفة، مراكز لاستقبال هؤلاء الدارسين، لتدريبهم عمليا على النطق والمحادثة، في المناطق التي سوف يعملون فيها، ولو أن التجربة الحية أثبتت لهم أن أية دراسة للعامية، من دون معرفة الفصحى جيدا، لا تؤدي إلى شيء، فعادوا يبدأون بدراستها من جديد، ويهتمون بأن يحصل دارسو العامية قسطا كبيرا منها، قواعد ومعجمًا.

هل يعني هذا أن الغرب أدار ظهره لأدبنا الحديث دراسة وترجمة؟

ثمة ظروف تجعل الأمر الآن مختلفا عما كان عليه من قبل. فهو أولا لا يحتاج إلى تحقيق لأن أصحابه هم الذين طبعوه، ولا إلى تعليقات، وليس بوسع أي أجنبي أن يتذوق شعر غير لغته، ولذلك

يتوقفون عند الدراسة الموضوعية، وتعليقات قليلة غير ذات خطر تتصل بالشكل، ولكن مجالهم في الرواية والقصة أقل صعوبة، لأن الموسيقا وهي ترتبط بالذوق، وتربية الأذن قبل أي شيء ليست بذات خطر فيما يُكتب نثرا.

ومن المؤكد أن الدول الغربية تهتم بمعرفة الحركة الثقافية واتجاهاتها في العالم العربي، بوصفها جزءا من سياستها العامة إزاءه، ويمكن أن تجد هنا أو هناك كتابا في تاريخ الأدب العربي كلاً، أو الأدب الحديث خاصة، ولكن هذا شيء وترجمته إلى تلك اللغات شيء آخر؛ لأن الترجمة تعني -في مفهومها الدقيق- أن يقوم بها أديب في لغته، ومتمكن من اللغة التي يترجم منها، ومتخصص فيما يترجم، على ما لحظ الجاحظ قديما [1] وذلك شرط أساسي حتى تبلغ الترجمة المتلقي، إذ لافائدة من ترجمة ديوان شعر، أو مجموعة قصصية، أو رواية، وأن يقوم بذلك شخص مغمور. ليس صاحب أسلوب في لغته، فأقصى ما تحققه مثل هذه الترجمات أن تفيد منها الدوائر السياسية، علما وممارسة، لكنها لن تبلغ عالم النشر إبداعا يقرؤه المتذوقون، وبذلك تفقد قيمتها أدبا.

غير أن أمورا ثلاثة طرأت أخيرا على عالم الترجمة من اللغة العربية، سوف تصبح ذات أثر في المستقبل، وهي:

---

(١) الطاهر أحمد مكي، الأدب المقارن: أصوله ومناهجه وتطوره، الفصل الخاص بالترجمة. دار المعارف القاهرة ١٩٨٩م

• ظهور مدرسة استشراق جديدة في إسبانيا، يقودها بد
مونتابث مرتينيث، أستاذ اللغة العربية في الجامعة المستقلة ف
مدريد، ورئيسها سنوات طويلة، وهي ترى أن اهتمام إسبانيا بالل
العربية وآدابها لا ينبغي أن يقف عند الماضي وحده، فللعر
المعاصرين أدب جدير بالقراءة والدرس والترجمة، وتعدّ من أوس
جماعات الاستشراق الأوربي نشاطا في ترجمة إبداعنا شعرا وقص
ورواية، وكأي عمل رائد هناك الكثير من المزالق، ولكن الزمن كفيل
بإصلاحها، فهم مثلا يستسهلون ترجمة الشعر الحر، فجاء معظم
اختاروه غثا وساقطا وسطحيا، لأن جمهرة شعراء هذا الاتجا
أدعياء، حظهم من الموهبة الشعرية، ومن تمثل التراث العربي
واستيعاب تقاليده ضئيل إن لم يكن معدوما، وربما كانت سهولة
ترجمة شعرهم هي التي تشد المترجمين إليه.

• إن استقلال الأندلس الذاتي (جنوب إسبانيا الآن) في نطاق
الدولة، كبقية المقاطعات، وفي ظل التطور السياسي لإسبانيا رفع عنها
إصر الحكومة المركزية، وهي مناطق مستقبلها في ماضيها، وتتركز
مفاخرها في عصرها العربي الإسلامي وهو أزهى عصورها وأرقاها،
وتعيش عليه ذكرى وتراثا وسياحة، وبدأت تقدمه لتلاميذها في
المدارس على أنه جزء من تاريخها، لا على أنها مرحلة غزو أجنبي،
كما كان ينظر إليها سابقا، والعناية بهذا التراث سوف تدفع المئات
إلى معرفة العربية، والتخصص فيها، حبا قبل أن يكون احترافا، وهواية
قبل أن يصبح مهنة، وهي ظاهرة عليها شواهد كثيرة طيبة في قرطبة
وغرناطة بالذات.

• وأخيرا فإن فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل فتح عيون العالم كله، على أن للعالم العربي أدبا خالدا، جديرا بالقراءة، فترجمت أعماله، أو الجانب الأكبر منها إلى معظم اللغات الأجنبية، وسوف تحمل المترجمين إلى غيره من الأدباء العرب بداهة، وعلينا أن نأخذ في الحسبان أن ترجمة جيدة، يقوم بها أديب متميز، في لغة سائرة، سوف تكون أصلا يترجم منه الذين يعرفون هذه اللغة، وإن كانوا يجهلون العربية [1].

ويلحظ القارئ أنني لم أعرض لدول أوربا الشرقية، فالواقع أنها قبل الشيوعية كانت دولا فقيرة في حالة إغماء فكري وثقافي وسياسي، والعناية بآداب الآخرين ترف لا تستطيعه، وبعدها، سقطت كلها في قبضة الشيوعية، وأصبحت تصدُر في ثقافتها عن موسكو (قبل أن ينفرط عقد الشيوعية) وهذه كانت مشغولة بالصراع الطبقي، وتتحرك في كل همومها في نطاق هذه النظرية لا تتعداها، وحتى في هذا المجال جاءت عنايتها باللغة العربية متأخرة جدا، وليدة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الآن في حالة عدم توازن، ومن الصعب الحكم عليها أو تقييم دورها، ولكن الأمل قوي في الجمهوريات الإسلامية التي استقلت، فهي مدعوة لأن تجعل من العربية لغتها

---

(١) في كتيب موجز، لكنه مفيد. أورد صالح جواد الطعمة قائمة تقريبية بالشعر العربي الحديث المترجم إلى اللغة العربية، انظر: صالح جواد الطعمة، الشعر العربي الحديث مترجما، النادي الأدبي، الرياضي ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م

الثانية، لكي تعي تاريخها وتفهم تراثها أولا، ولتكون على بينة من دينها ثانيا، وحينئذ يمكن أن تصبح في أوربا الشرقية نقطة انطلاق في ترجمة أدبنا والتعريف به.

وماذا عن الشرق الأسيوي؟

اعترف بأن معلوماتي عن حركة اللغة العربية فيه قليلة، أعرف أن جامعة طوكيو لأسباب تجارية بحتة تهتم باللغة العربية، وخاصة المحادثة والحوار والعامية، لكني لا أعرف لهم شيئا مترجما من اللغة العربية إلى اليابانية، مع أنهم طبقا لوثائق اليونسكو، الدولة الأولى في الترجمة من لغات الأخرين.

ومثل اليابان كوريا الجنوبية، ففي جامعتها كرسي للغة العربية، وتحذو حذو اليابان في منهجها، وفي غايتها من تدريس اللغة العربية، ويدرس الصينيون اللغة العربية في عمق، وهم من أفضل الأجانب إجادة لها وتمكنا منها، وفي مرحلة من المراحل كان لهم عشرات الطلاب يدرسون في القاهرة، ويبلغون في معرفتهم باللغة حدا يمكنهم من تحرير صحفهم باللغة العربية، بأقلام صينيين، وكذلك المتحدثون في إذاعاتهم العربية هم من الوطنيين، وهم يترجمون لغايات سياسية أو اقتصادية، تأتي في مؤخرتها العناية بالأدب العربي بطبيعة الحال، ربما لأن الترجمة عندهم تخضع لرقابة سياسية صارمة، إذ لا يكفي أن يكون الإبداع أدبا رفيعا أو شعرا عاليا، وإنما يتطلب الأمر أن يكون محتواه مما يرتضيه نظامهم، ولا يصطدم مع فلسفتهم السياسية.

ولن أعرض للدول الإسلامية: إندونسيا وماليزيا، والأمل فيهما كبير، ولهم كثير من الطلاب يدرسون العربية في القاهرة، ولكن محاولتهم هذه جاءت متأخرة، بعد أن تحرروا من الاستعمار العسكري، ومن الضغوط التي تلته، وسوف تجيء ثمارهم هذه فيما بعد، إذا أحسنا رعايتهم، ودعمنا القائمين بها.

كيف ننهض بالترجمة من العربية؟

هناك شروط لابد من توافرها:

أولها: أن نعي: ليس كلُّ من يعرف لغة يكون أديبا فيها، وترجمة الأدب تتطلب أديبًا، صاحب أسلوب في لغته، وشهرة في وطنه، وأن نكف عن ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الأجنبية في بلادنا، إن عشرات الكتب التي ترجمت في القاهرة -مثلا- إلى اللغات الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية أحيانا، وقام بها زملاء لنا من مدرسي هذه اللغات وأساتذتها في جامعاتنا، انتهى بها المطاف لتباع "بالكيلو" ورقا، مع كل تقديري لمستوى مترجميها المعرفي في اللغات التي تخصصوا فيها.

ثانيا: أن نرعى تدريس اللغة العربية في الجامعات الأجنبية المختلفة، نزودها بالكتب والمراجع وآخر إصدارتنا، وبالمجلات الأدبية والثقافية، وأن نقدم المنح الدراسية للجادين من طلابها للدراسة في بلادنا العربية، سنوات تمكنهم من الإجادة، وبمبالغ تغريهم بالبقاء.

ثالثا: أن نعقد الحلقات الأدبية لمن يقومون على تدريس اللغة العربية، نأتي بهم إلى بلادنا، ونتدارس معهم ما يعترضهم من مشكلات، ونحاورهم حول أفضل طرائق التدريس وأيسرها.

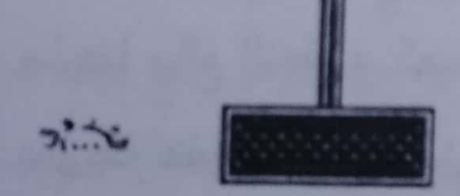
رابعا: أن نُعنى في تقديم المنح بالأشخاص وبالمناطق التي تربطنا بأهلها علاقات دينية أو تاريخية، دون إهمال غيرهم بالطبع كالمسلمين في البلاد الأمريكية والأوربية، والأندلسيين والصقليين في إسبانيا وإيطاليا، فإن في أعماقهم حنينا إلينا، علينا أن نوقظه وأن ننميه.

وأخيرا: أتمنى أن تستيقظ منظمة التربية والعلوم والثقافة في جامعة الدول العربية، وأن تعمل شيئا.. أي شيء، بعد أن نامت طويلا، وشبعت نومًا!.



الأصول العربية

لفلسفة رايموندو لوليو



"كتب المستشرق الإسباني الكبير، العلامة خوليان ريبيرا هذه الدراسة لتنشر في الكتاب الذي صدر تكريما للعالم الإسباني مينينديث أي بلايو، جـ ٢ ص ١٩١- ٢١٦، وصدر في مدريد عام ١٨٩٩، وأعيد نشرها في كتابه "نبذ ومقالات،جـ ١ ص ١٥١-١٧٩،وصدر في مدريد عام ١٩٢٨".

من بين أصعب المشكلات حلا في تاريخ الفلسفة الإسبان الأسلوب الغامض للفيلسوف رايموندو لوليو، وتقنيته الغريبة، ومنه غير المألوف وتأكيداته النادرة، وكل ذلك مضافا إلى عادته ف ألا يذكر مصادر مذهبه، كان سببا في أن أفكاره لا تفهم بوض كامل، وليس من السهل أن نحدد بدقة أصول طريقته.

ولد لوليو في ميورقة، بعد أن افتتحها خايمة، وسط أس عسكرية، كان ابنا لفارس رافق الملك في هذه الغزوة، ولا يمكن الظ بأن الجزيرة على أيامه هذه كانت تعرف دراسات مسيحية ذات تقالي أو مدارس حسنة التنظيم، يمكن أن يتعلم المرء فيها الفلسفة، ولو مذهبا بالغ التعقيد كمذهب الفيلسوف ليس مألوفا أن يظهر فجا بطريقة عفوية، ولا يمكن أن يحدث هذا في أي مكان من العالم. و ذلك، وقبل أن يغشى هذا العالم المستنير مراكز المعرفة الإنسان

الكبرى، ظهر في الأديرة، وسط حياة رهبانية متقشفة، وأذهل العالم يومها بمذهبه الجديد الرائع.

الذين يقتنعون في سهولة، والذين يرضون بأي تفسير، يستطيعون أن يستريحوا، دون أن يواصلوا البحث العميق الجاد في إصرار، يقبلون يقينا أن لوليو عصامي علم نفسه بلا أساتذة ولا قراءة كتب، وأن كل شيء عرض له جاءه فيضا، ولكن أي شخص عاقل، متوسط الثقافة، لا يمكن أن يرتضي هذه التفسيرات، وبخاصة بعد أن ظهر ببراهين واضحة جلية أن لوليو قال في مرات كثيرة ما قاله فلاسفة آخرون أقدم منه، مسلمون أو وثنيون،وما كان في وسعهم أبدا أن يحظوا بنعمة الفيض.

والأخبار الغامضة التي لدينا عن أيام لوليو في شبيبته، لا تهتم بطريقة واضحة عن سير دراسته، ولا كيف كانت الصلة، أوكيف تكونت الرابطة بين أفكاره. وكان علينا لكي نخرج من هذا الشك أن نلجأ إلى أسلوب آخر: أن نقارن بين أفكاره وأفكار الفلاسفة الذين سبقوه أو عاصروه، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نشير إلى ألوان من التوافق بينه وبين آخرين مشهورين جدا، وقد رأينا بعض أفكار أرسطوطاليس، ودون سكوت، وتوماس الأكويني، وآخرين من فلاسفة العرب أمثال ابن سينا وغيره، تلمع بين آرائه وأفكاره، ومع ذلك ثمة مجموعة كبرى من أشياء غامضة، وقدر كبير من بقايا أفكاره، يجعله يبدو كظاهرة رائعة ومتميزة.

أيمكن أن يحدث أنه سار على خطى نماذج مجهولة، وأن حديث عن أصالته الرائعة ليس إلا جهلا منا بمصادر مذهبه؟ هل درس التيارات العربية بقدر كاف، والتي يمكن أن تكون أثرت في فلسفة هذ العالم المستنير؟

إن تربية لوليو العربية لم تجيء من ترجمات لاتينية رديئة، كالت كان يستخدمها بعض "المدرسيين" على أيامه، وإنما جاءته معان من قراءته النصوص العربية الأصيلة مباشرة.

إن الشهرة العالمية التي تمتع بها الفيلسوف الميورقي، والمعرف الواسعة التي كان عليها لا يمكن أن يبلغها دون أن يستخدم أداته المناسبة، وبطريقة ماهرة، ومن الضروري بمكان أن يعرف اللغة الت كتبت فيها هذه المواد. ونحن نعرف عنه أنه لم يتعلم اللغة اللاتيني في المدارس، ويعترف صراحة بأنه لا يعرف قواعدها، ويقول ف مقدمة كتابه" أسماء الله المئة: "إن رايموند يرجو الحبر الأ المقدس، والسادة الكرادلة، أن يترجموه إلى اللغة اللاتينية، لأنن لا أستطيع ترجمته إليها، إذ إنني أجهل نحوها" ولم يستطع أن يقو بدراسات فلسفية في القطلونية [١]، وكانت لغته الأم، والتي يتحد بها، ويكتب فيها، لأن مثل هذه الدراسات لم تكن يومها تكتب ف اللغات العامية، وعلى النقيض من ذلك، كان ممتازا في اللغة العربية.

---

(١) اللغة القطلونية إحدى اللهجات الرومانثية التي تفرعت عن اللغة اللاتينية في العصور الوسطى، ويتكلمها شمال شرقي إسبانيا وجزر البليار، وما تزال هذ ومقاطعة قطلونية، وعاصمتها برشلونة، تتحدث بها حتى اليوم، واللغة القومي فيها، وهي إلى الفرنسية أقرب منها إلى الإسبانية، بناء وأصواتا.

في ضوء هذا السلوك الخاص علينا أن نبحث عن أصول طريقته، لأن دراساته العربية لم تكن سطحية كما قلنا، ولا عادية في تناوله لها.

وإذا كان من الضروري أن نبرهن على الواقع، فالقليل من الأخبار نلتقطها ممن كتبوا سيرته كاف، وهي تقول إنه تعلم اللغة العربية من عبد مسلم، متمكن الثقافة على نحو يتيح له أن يدير حوارا متصلا مع لوليو، وتذكر واقعا أنه ألف كتابين باللغة العربية، أولهما "التأليف والتوحيد Teliph & el Ateuhid، وكتابا آخر يذكره ويلر Weyler، وهو رسالته "التأمل"، وأنه جادل في بجاية بالجزائر فلاسفة متمكنين، وناقش في عنابة خمسين عالما عربيا، وكل ذلك لا يمكن أن يقوم به، وهو لا يعرف غير لغته الأم، ودون أن يعايش المصطلحات العلمية في اللغة العربية، وطبقا لإشارات في كتابه Desconort كان في معهد ميرامار يعلم صغار الرهبان اللغة العربية، ولم يكن يقف بهم عند هذا الحد، وإنما تجاوزها إلى معارف المسلمين ومناهجهم، لكي يستطيعوا تحويل المسلمين عن دينهم بالحجة المقنعة، لأن الإعداد العادي للمبشرين لم يكن فعالا فيما يرى.

وفي كتابه "بلا نكيرنا Blanquerna يقول: إن الإيمان ذهب إلى بلاد المسلمين، وقد وجدت هناك رجالا كثيرين علماء في الفلسفة، وهؤلاء لا يأخذون بكل ما في الإسلام على ظاهره، ولا يسلمون بسلطة الأولياء، ولا يمكن - فيما يرون- أن تكون للمرء عقيدة حقة

لا تعتمد على العقل، وغير ذلك كثير، يقول: "والآن جاء الوقت الذي
يقدر فيه الناس الأسباب المؤدية إلى النتائج، ولهذا السبب نفسه
نشأت العلوم الفلسفية والكلامية".

●

وكان لوليو يضمر حنانا ودودا للمسلمين، جاءه دون أدنى ريب
من دراسة الكتب العربية، ولا يمكن رده إلى الإحسان الرعوي الذي
ينطوي عليه صدره، وكان دائما سخيا ونبيلا ومسيحيا، لأنه مزج فيه
بين إعجابه الذاتي وبين علم المسلمين وفضائلهم، واقرأ الفقرة التالية
من كتابه "الكتاب السعيد في عجائب الدنيا" وفيها يؤكد أن
المسلمين أكثر عقلا، وأوسع فطنة من المسيحيين: "والسبب الذي
يجعل المسيحي يهرم ويموت قبل المسلم، أن المسلمين يطعمون
الأشياء الحلوة، دافئة وندية، أكثر من المسيحيين والمسلمون
يشربون الماء، وهو يزيد من الرطوبة، ولهذا يحتفظون بداخلهم رطوبة
على الدوام، على حين يشرب المسيحيون الخمر، وهي ساخنة وجافة
فتزيد حرارتهم، وتمتص ما بداخلهم من رطوبة" ويتساءل في كتابه
"الكتاب السعيد في عجائب الدنيا" "لماذا يصبح المسلمون أكثر
فطنة بالطبيعة كلما تقدمت بهم السن، والمسيحيون على النقيض؟ لأن
الوحدة تترك الخمر واللحم بخارا، ويتناولهما المسيحيون أكثر من
المسلمين، وهما يؤديان إلى تدمير الجسد، ويضغطان على الفهم، أما
الماء وهو بارد رطب فيلطف البخار، ومع الرطوبة ترتفع رطوبة
الدماغ، ومع البرودة تهبط، وبما أن الرطوبة خفيفة، والبرودة طبيعة
فاحشة، ، فإن الدماغ البارد والرطب يمكن أن يكون أشد توافقا

لانسجام أبخرته، مما لو كانت متفاوته، وللاحتفاظ بشبابهم عرف المسلمون كيف يرتدون الملابس الفضفاضة، لأن الهواء مع الملابس الواسعة يستطيع أن يتعاون مع ظاهر البدن، ومن ثم يمكن للهواء الساخن، أن يمتص البخار من الجسم عندما يريد أن يزيد من قوة الهضم. على حين أن الهواء البارد يقبض المسام، فتطيل الحرارة الطبيعية داخل الجسم، وتجعل قدرة الهضم أقل، ولهذا يحتفظ الرجل الشاب بنضرة الفتوة على نحو أفضل، وتبدو الشيخوخة واضحة في محيا الرجل العجوز"[1].

ولا يتوقف إعجاب لوليو بالمسلمين عند الجانب العلماني، إنما يمتد إلى التراث الديني، ولا يعرض لذلك كمثل يثير به روح المنافسة عند المسيحيين، وإنما يتجاوز الإعجاب فيحاول إدخاله في المسيحية، كتدريب عملي على التقوى.

وهكذا دعا المسيحيين أن يضعوا اسم المسيح على رأس رسائلهم، كما يضع المسلمون البسلمة والصلاة على النبي[2]، واستنكر الفوضى التي تلاحظ في الكنائس المسيحية حيث يختلط الرجال بالنساء، ودعا في كتاب بلانكيرنا Blanquerna بألا يسمح مستقبلا بأن يختلط الرجال بالنساء في الكنائس، وكان المثل الذي يضربه المسلمون واليهود في الصلاة موضع تقدير منه. "وإذا كان هؤلاء وأولئك غير مسيحيين، وعلى خطأ، وندين طريقتهم، يلاحظون هذا

---

(١) الصديق والمحبوب، ج ١ ص ٢٩٢.

(٢) الصديق والمحبوب، البيت رقم ١٥٦.

النظام البديع ويحرصون عليه، فما أعظم السبب الذي يوجب علينا كمسيحيين أن نأخذ به، وأن نحافظ عليه".

ويقول أيضًا في كتابه بلا نكيرنا، واتخذ من اسم البابا رمزًا لشخصه: "سأل البابا كاردينالا: هل رأى أي مسيحي يبكي خشوعا في قداسه؟ فأجابه: إنه لم ير أحدا يبكي. ولكنه رأى كثيرين ينامون. وقال البابا للكرادلة: يا للروعة! كيف يقل خشوع المسيحيين في قداسهم، على حين أن المسلمين، وهم على خطأ، يبكون في صلاتهم خشوعا، ويقيمونها في ورع وتقوى، وفي الحال رد كاتبه في اللغة العربية، وكان عند البابا، فقال: إن المسلمين يدعون إلى التقوى، ويبشرون بأمجاد الجنة، ويخوفون من عذاب النار، ومن ثم يغشاهم الخشوع في صلواتهم، ويبكون من التقوى التى تفيض بها جوانحهم،... ولهذا أصدر الحبر الأعظم أوامره بأن يتجول بعض الرجال الأتقياء. ومن تتسم حياتهم بالصلاح والتقوى والخشوع، كل يوم في شوارع المدينة، يعظون الناس، يخوفونهم عذاب جهنم ويذكرونهم بالأمجاد السماوية، لتكون حاضرة أمامهم في كل الأوقات[1].

وفي مقدمة كتاب أسماء الله المئة، يعبر بوضوح عن رغبته في أن تمارس الكنائس يوميا إنشاد أسماء الله المئة، موقعة وذات نغم، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد، ومن جانب آخر فمن المعروف أن أسماء الله المئة، من بين الأوراد التي يرددها المسلمون.

---

(١) بلانكيرنا ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، طبعة مجلة مدريد .

●

لا يظن أحد أننا نتصيد النصوص التي تخدم فكرتنا، ونستطيع أن نبرهن بها على ما نقول فحسب، وإنما لجأنا إلى كل المؤلفات التي استطعنا أن نحصل عليها، وهي: بلانكيرنا، والكتاب السعيد في عجائب الدنيا، والأعمال الشعرية، وغيرها، ولم نلتق ولا مرة واحدة مع نصوص تفوح منها رائحة احتقار المسلمين، إنه يتحدث عنهم دائما في ود حنون، ولكنه لم يتحدث أبدا بمثل هذه الروح عن محمد الرسول، كان يراه مسئولا عن أرواح كثيرة بائسة، ولكن ذلك فيما يرى قضية شائكة جدا وخطيرة للغاية، أن يتحدث بسوء عن الرسول وهو يحاول أن يصد المسلمين عن دينهم، وجعل من ذلك هدفه الذي لا يغفل عنه طوال حياته.

وقد التقى لوليو مع مسلمين كثيرين، ليسوا من العامة، ولا من شخصيات الطبقة الدنيا، أو أصحاب العادات السيئة، وهم موجودون في كل الشعوب، وإنما كانوا من الصفوة، رجالا فضلاء، أتقياء من زهاد المسلمين، وكان يطمح في أن يحول هؤلاء عن دينهم، ولم تقع في خاطره أبدا الفكرة المكروهة. والبريئة في الوقت نفسه، والتي تفسر أصالة العقيدة الإسلامية بالبهجة المعنوية في قانونهم، وغيبة الكبت في شهواتهم. وغيرها.

وكان ذلك واضحًا كل الوضوح، وإلا فكيف نوفق بين موقفه هذا، والاعتراف الصريح بأن أجمل وأفضل مؤلفاته، وتعتبر أروع ما كتب في التصوف الإسباني، وأصلب أساس يقوم عليه، كتبها تقليدا لما

قام به الصوفية المسلمون؟ ولقد ردد هو نفسه ذلك، أكثر من مرة
كتابه بلانكيرنا يقول: "ورسول آخر من الكاردينال، عبر إلى جانب
بلاد البربر (شمال إفريقيا)، ورأى هناك كثيرين من الوعاظ والفق
يعلمون المسلمين القرآن، ويحدثونهم عن مباهج الجنة، ويدعو
بالحكمة والموعظة، وجميع الذين يستمعون إليهم تكاد أعينهم تفي
بالدمع خشوعا، وقد أعجب الرسول الوافد كثيرا بالتقوى التي عل
هؤلاء الناس، وما تنضح به كلماتهم من خشوع وكل ما يدعون إ
خطأ كبير، وعرف أن القدوة الجيدة التي هم عليها، والحياة الت
المخلصة التي يعيشونها، ونفاذ الدعوة، وحضور الدمعة.مردها أن
في وعظهم يشيرون إلى حياة كثير من الناس ماتوا تقاة، ولهذا الس
نفسه كان هؤلاء الناس يبكون خاشعين.

ووجدته أيضا، في كتابه "الصديق والمحبوب" يذكر أن الرج
الأتقياء ينشدون حبًا في الله، وحبا في الله أداروا ظهورهم لمبا
الدنيا، ومضوا عبر العالم يعانون من الفقر ومن أشياء أخر
كثيرة [١]. وحينئذ فكر في أن يذهب إلى دير بلانكيرنا ويرجوهم
يؤلفوا كتابا يدرس حياة الرهبنة، ومنه يتعلم الرهبان الآخرون، وم
يعرفون كيف يتأملون، وكيف يصبحون خاشعين".

وفي بلانكيرنا عزم على أن يؤلف كتابه الصديق والمحبو
وكا‌ـة صديق عنده تعني أي مسيحي مؤمن وتقي، والمحبوب ال

---

(١) بلانكيرنا ، جـ ٢ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

إلهنا، ثم يضيف: "وعلى حين كان يفكر في هذا، في بلانكيرنا، تذكر في إحدى المناسبات أنه كان بابا، وذكر له مسلم بأن رجال الدين عندهم موضع التقدير والاحترام من الجميع، وأنهم يسمون الصوفية أو المرابطين، وتعودوا أن يكون كلامهم مزيجا من أمثلة تحض على الحب ومن الحكم القصيرة التي تؤثر في الناس التقاة الخاشعين، والذين يحتاجون إلى الشرح، ومع الشرح يبلغ الفهم عندهم أعلى درجات التأمل، وبارتفاعه تقوى الإرادة، ويتضاعف الخشوع، وبعد أن أخذ كل هذا في الاعتبار قرر أن يؤلف كتابه طبقا لهذا المنهج[1].

نقلنا كل النصوص السابقة رغم طولها، لأننا نعتقد أنها ذات أهمية بالغة، وكلها في مجموعها تؤكد الدقة والأمانة التي اتسم بها لوليو حين صرح بالمصادر التي ارتوى منها، وهي حالة نادرة في كتبه، وكان هذا الاعتراف الخيط القائد الذي هدانا في البحث عن نماذجه التي احتذاها.

وبعد أن درست بعض كتب التصوف الإسلامية، أصبحت مقتنعا بعمق بأن هذا الفيلسوف الميورقي الشهير ليس إلا صوفيا مسيحيًا.

وإن ما نجده عنده من ازدراء الهيئات الرهبانية، والجماعات الدينية المنظمة، واعتكافه وحيدا ناسكا متأملا ليفرع لخدمة

---

(١) جـ٢ ، ص ١٥٨ - ١٦٠.

"محبوبه" وتجواله فقيرا، عاريا إلا من خرقة، ينتقل من بلد إلى آخر يعظ الناس في الشوارع والميادين أحيانا، في أسلوب خشن، لا يفرق بين الكبير والصغير، وتفكيره في أن يعزف بالبزق ليلا، فإذا سمعه الناس أخذوا في محاسبة نفوسهم، متعرضا لاتهامه بالحمق والجنون، وتفرغه أحيانا للتبشير بالمسيحية في الجبال والوديان، يمضي على "باب الله" الذي يقيم أوده، أو اعتكافه في مغارة يستغرق في تأملاته منفردًا "بمحبوبه" بعيدًا عن الوحدة التي يشعر بها وهو بين الناس وفي غمار المجتمع، وكل ذلك كان يقوم به أعداد لا تحصى من المرابطين المسلمين على أيامه، على امتداد شواطئ أفريقيا التي زارها.

وعقيدته الخاصة أن كل علم إشراق أو فيض من الله، ويجيء دون وسيلة ثقافية، وفيه يسبق الإيمان الفهم، والحقيقة مبدأ مشترك بينهما، ويصعد الفهم عبر سلم حيث الإيمان يسبقه، وهذا يعتمد على ذاك للتعمق في الأسرار الإلهية، والعلم هنا واحد والكل منسجم، العالي والهابط، الحسي والمعنوي، وتضيق الخلافات الكبرى والتناقضات، وكل هذا يقول به المرابطون المسلمون ويمارسونه منذ أعوام طويلة، قبل أن يولد رايموند لوليو.

وهذه التأكيدات الجريئة لها نكهة القول بإلهية الكون أو الطمأنينة، وفيها يؤكد أن "المحبوب والصديق يصبحان في لحظة الشطح وحدة فعلية في جوهرهما، مع نهج واضح في الوقت نفسه، وقناعة عميقة، بصحة العقيدة وصفائها، وبراهينه "العقاندية الميتافيزقية" هذه، يراها

بعض المؤلفين خليطا غامضا مما هو صوفي وعامي، وبين ما هو مقدس وعلماني، بين ما يبدو حماقة وبين أرق الخواطر، حجج لا يفهمها كثير من المسيحيين، وتبدو في نظر لوليو واضحة تماما، وتلك التقنية الغريبة جدا، وغير المفهومة أبدا، والتي قيل عنها إننا فقدنا معها مفتاح ذكائه، على حين أن كل الطعوم الغامضة لطريقته، تقنية وفكرا ومذهبا في القول، جاءته من صوفية المسلمين المعاصرين له.

وثمة منهج تربوي خاص، وكان تجديدًا أدخله هذا العالم المستنير، وطبقا له كل شيء يعلم شعرا، حتى المنطق، وكل شيء ينشر نثرا يتم عن طريق التصوير، بعيدا عن النظريات البحتة، والأفكار التجريدية، وإنما يُعرض مصورا في جداول ودوائر ومربعات، وغيرها، لكي يسلك سبيله عن طريق العين إلى ذكاء الجماهير، وهو منهج خاص تميز به الصوفية المسلمون المعاصرون للوليو.

●

ولنبرهن على هذه الآراء، ونظهر التشابه بين الأفكار والمواقف، يمكن أن نمضي في جمع الشواهد من حياة التجوال عند كثير من الصوفية والإسبان المسلمين الذين عبروا إلى شمال إفريقيا، في الفترة التي سبقت أيام لوليو مباشرة، واشتهروا بذكائهم وتقواهم. فابن سبعين المرسي، وكان مرابطا وفيلسوفا، مضى يعظ في الشوارع والميادين، ويعلم الناس بالرموز والتمثيل، ويستخدم في أبحاثه عما وراء الطبيعة لغة حافلة بالأسرار والغموض وتخفي وراءها أفكاره الجريئة، ولم تكن تسير في الخط المحافظ دواما، وابن هود الزاهد،

وهو من مرسية أيضا، وينتسب في أسرة انحدر منها العديد من الشخصيات الهامة جدا، راح يطوف العالم ناسكا، يلبس طرطوره الشهير، ويرتدي زيه الغريب، ويتميز بلحيته البيضاء الوقورة، متقشفا، مستسلما لإماتة النفس والمكاشفات الصوفية، متأملا دائما، وحزين أبدا، ودامع العين باستمرار، وأشعاره تعبق على مئات الفراسخ بأريج من يعتقد في ألوهية الكون، أو الوادي آشي، **الششتري** الشهير، وقد أوتي الحكمة، وجمهرة من الفقراء تتبعه، زهاد في ملابس رثة، غائبين عن الوجود، وهم مع أستاذهم ينشدهم موشحاته وأزجاله، في عفوية عذبة، بالغة الروعة، يتغنى فيها بأشواقه الصوفية، والحرلي، وأبو العباس، وكلاهما من مرسية أيضا، وابن الفارض، والعفيف التلمساني، وأبو مدين، وآخرون غيرهم، جماعات كاملة تتلاقى وتتكاثر شرقا وغربا، تعيش الحياة نفسها، وتمارس أفكارًا متشابهة.

ولكن بين هؤلاء جميعًا، تميز شخص واحد بالمعرفة الواسعة، وبالفلسفة العميقة، إلى جانب أنه شاعر وصوفي، وأستاذ عالمي، وأعني به محيي الدين ابن عربي، وهو من مرسية أيضا، وحياته وآراوه ومنهجه صورة مسبقة لحياة وآراء ومنهج الفيلسوف الميورقي.

فلنحاول أن نستغل المعلومات الوفيرة، المتناثرة في مؤلفات ابن عربي الضخمة والمتصلة بحياته، في الفتوحات المكية، ومحاضرات الأبرار، وديوانه وكلها طبعت في القاهرة، والأخبار المتصلة به، في

كتب من ترجموا له من من المؤلفين أمثال: المقري التلمساني في نفح الطيب، وابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات، وابن القاضي في درة الحجال وغيرهم، لكي نبني سيرة هذا الصوفي الإسباني المسلم، ونرسم صورة موجزة لحياته في ضوء ما قدموه لنا.

فيما يقول ابن عربي عن نفسه، ولد في مرسية عام ٦٥٠ هـ = ١١٦٥م، في بيت حسب، وتقى، وكانت أسرته ميسورة الحال، وجرت بين أسلافه أحداث ذات مواقف سريعة ومتقلبة، انتهت بهم إلى حياة التقشف والعزلة والانزواء، بعد حياة دنيوية عريضة ومرسلة، وأحد أخواله، يحيى بن يوجان، ملك تلمسان، استجاب يوما لواعظ مرابطي خشن، التقى به يوما يمتطي صهوة جواده، ويتجول في ضواحي المدينة صحبة رجال بلاطه، ترجل من على الحصان، ونزع ملابسه الملكية، وبدأ يبكي، ثم ذهب بعد ذلك يخدم الله رفقة هذا الصوفي، وفي الرباط كان يعيش على جمع الحطب من الغابات، ويذهب به ليبيعه في تلسمان، فيجد من الناس التقدير والاحترام، ويلتمسون منه البركة والدعاء.

وشيء شبيه بهذا دفع صاحبنا ابن عربي إلى تغيير أفكاره وحياته، وظل حتى في شيخوخته يذكر والأسى يملأ قلبه، والندم يغشى جوانحه، تلك الأيام البهجة من شبابه، مرت دون أن يذكر اسم الله فيها، وإنما قضاها في الصيد والقنص عبر وديان قرمونة، وبالمة دل ريو، قريبًا من إشبيلية، على خيل والده، رفقة بوازيه، وقد أمضى الأعوام الثمانية الأولى من طفولته في مرسية، ثم انتقل والده إلى

إشبيلية، ولا يذكر من أيامه تلك إلا بعض الكلمات تخلفت في سمعه من خطبة الجمعة التي كان يلقيها إمام المسجد الجامع في تلك المدينة.

وعاش فترة شبابه في إشبيلية، وككل الشبان على أيامه، درس القراءات والأدب والتاريخ وغيرها، وحرص أحد أعمامه على أن يدرس له الشعر، وفي رحلة قام بها إلى قرطبة نظم بعض الأبيات بمناسبة زيارته لمدينة الزهراء، وكانت يومئذ أنقاضا، وأصبحت مأوى للوحوش والحيات، وعندما بلغ أشده عُيِّن كاتبا في حكومة إشبيلية ولا نعرف ما إذا كانت أمه التقية. أو زوجه مريم. أو كلتاهما وأسباب أخرى، نمت في أعماقه هذا الاتجاه الجديد، ولكن من المؤكد أن أبا العباس المغربي. وهو صوفي من إشبيلية، قدم من الغرب Algraves في جنوب البرتغال، كان أستاذه الأول في العلوم الإلهية، وتتلمذ معه على هذا العالم الجليل رفاق آخرون من إشبيلية شاركوه هذا الاتجاه وإجلالاً له، وتقديرا لذكراه، خصه فيما بعد بمؤلف تاريخي، أورد فيه أخبار هذه المدرسة.

ويذكر ابن عربي بكثرة، في كتبه التي وصلتنا ونعرفها، أنه قرأ ودرس بعض مؤلفات الفيلسوف الإسباني ابن حزم، وأنه استخدم "كتاب الأسرار" وكان متداولا بين المدارس والفرق الإسلامية، على نحو ما كان عليه كتاب أرسطو، إلى جانب رسائل أخرى لم تكن تنسجم تماما مع الاتجاه السني الرسمي، ويذكر أيضا بعضا من الحوار أو الجدل الذي دار بينه وبين بعض المعتزلة والفلاسفة، وخرج منها دائما منتصرا بالطبع.

ومع ذلك، كان اهتمامه الرئيسي في ذلك الوقت أن يتردد على الزهاد والمرابطين، ومن الذكريات التي كانت تقع في خاطره دائما، ويرددها في حنان ودود، حياة وعادات **نُونَة فاطمة الإشبيلية** الصوفية، وكانت امرأة تقية صالحة، والهة في حب الله، وارتبط معها بأواصر الأخوة، ولزمها سنين خادما ومريدا، وشيد لها بنفسه خصا من الأعواد، اعتكفت فيه زاهدة ومسكينة، وكانت العلاقة بينهما مثالا عاليا للشرف والحب الصوفي، ويذهب لزيارتها صحبة والدته، وكان وجه هذه يحمر خجلا واستحياء عندما ترى وجنتي تلك المرأة متوردتين وبشرتها نضرة، تبدو كفتاة في الرابعة عشرة من عمرها، وبقي أن نعرف أن هذه المرأة على الرغم من فائض النعمة التي تبدو فيها، وميعة الشباب التي تحتفظ بها، بلغت الخامسة والتسعين من عمرها، عبرتها صحيحة، وأمضتها واعية.

وفضلا عن هذه العابدة احتفظ في ذاكرته بأخرى تسمى **مرجانة**، وكان يدعوها "شمس خادمات الله وأم الفقراء" وثالثة من إشبيلية تدعى **أم زهرة**، وبجمهرة لا تحصى من الزاهدات والصوفيات والعابدات، اللاتي يملأن مدنا أخرى، ويذكر على نحو أكثر إصرارًا أستاذًا واحدًا تعلمن عليه جميعًا، وهو عبد الله الموروني، ودرس عليه علم التوحيد.

وعندما بلغ سن الرشد، وتسلح بقدر كاف من المعارف، بدأ رحلاته، فذهب إلى تونس، ويذكر أنه نظم قصيدة في جامع الزيتونة، وفيما بعد، عندما عاد إلى إشبيلية، فوجئ بأنهم يرددونها في أسواق إشبيلية منسوبة له، دون أن يكتبها أو ينشدها أحدًا. وذهب إلى فاس،

وفي مسجدها الجامع تلقى الفيض الإلهي، وفي جنة ابن حيون، مهبط لقاء مريديه، أثار العجب بينهم بما أظهره في أحاديثه من علم، وعندما مر بمدينة سبتة درس في بيت زاهد كان تلميذا للغزالي، وصاحب مذهب وأفكار كان ابن عربي يحب أن ينظمها شعراً.

وقبل أن يتنبأ بالمهمة التي خصته بها السماء في المشرق، تجول ثانية في تلك المدن، وفي مدن أخرى، فقد رؤي وهو في التاسعة والعشرين من عمره في مدينة طريف، وفي تلسمان حيث زار قبر عمه الموقر يحيى، وأشرنا إليه من قبل، وفي الثلاثين من عمره كان في تونس، وبعدها بعام في فاس. وفي الثانية والثلاثين كان في إشبيلية، وبعد قليل عاد إلى فاس ثانية، وفي الخامسة والثلاثين شوهد في غرناطة وألمرية حيث ألف كتابا رمزيا وموسيقيا، وفي السابعة والثلاثين من عمره كان في مدينة مراكش.

وفي هذه المدينة الأخيرة تلقى دعوة من السماء بأن يذهب إلى المشرق، حوّم فوقه، في غرفته، أو صومعته التي كان يلزمها، طائر رائع الجمال، أعلمه بالخبر، واستجاب لهذه الدعوة الكبرى، ورحل إلى المشرق، ومر بفاس وبجاية، وفي هذه الأخيرة رأى حلما عجبا: أنه تزوج زواجا صوفيا بكل نجوم السماء والحروف والبدور، وعرض رؤياه هذه على من قصها على رجل عارف بالرؤيا، فاستعظمها وقال: "هذا هو البحر الذي لا يدرك قعره، صاحب هذه الرؤيا يفتح الله له من العلوم العلوية، وعلوم الأسرار، وخواص الكواكب" وفي تونس، المدينة التي شهدت ظواهر تقواه الخاشعة، ذهب ليزور أخوته في

كهف يقع وسط مقابر الجانب الشرقي، وزار القاهرة، ولا يحمل عنها ذكريات طيبة، فقد ثارت في وجه أفكاره، وكان على شفا أن يقتل فيها متهما بالزندقة، ومنها ذهب إلى مكة.

وفي عاصمة الإسلام تلقى النور الإلهي غامرا، وكان ذلك دافعا له فيما بعد، وبخاصة وهو يطوف بالكعبة، إلى تأليف كتابه "الفتوحات المكية" وهو أروع كتبه، وكان قد بلغ من العمر حينئذ تسعة وثلاثين عاما، وفي الواحد والأربعين من عمره ظهر في بغداد، وفي الموصل، وبعدها بعام ظهر فيما حول أرمينية، وذهب إلى ميافارقين، وديار بكر، وقونية، وسيواس، وغيرها، ومنها عاد إلى مصر، والقدس، وبغداد، وبعدها بقليل رؤي في ملطية في آسيا الصغرى، وهي قرية كانت تحت حكم الإغريق البيزنطيين، وفيها تزوج المرأة التي رزق منها بولديه، وهما شاعران مشهوران، وفي الخمسين من عمره وجد في دمشق، وفي حمص أجرى عليه الملك راتبا يبلغ مائة بيزتة [١] يوميا، وكان ابن عربي يوزعها بين الفقراء، وفي الثامنة والخمسين كان يقيم في حلب، في بيت أهداه له حاكم المدينة، وتصدق به صاحبنا ابن عربي على أحد المتسولين في الشارع، وأخيرا عاد إلى دمشق وله من العمر ثلاثة وسبعون عامًا.

هناك، بعد أن كتب أهم مؤلفاته، وهو الفتوحات المكية، وسط فيض وكشف لا يتوقف، تلقى خلاله علوم ما وراء الطبيعة إلهاما، في

---

(١) البيزته : تعادل الآن قرشا مصريًا واحدا .

أشكال هندسية وتشخيصات جبرية، ومات في الثمانين من عمر
محترما بفضائله، موقرا لمواهبه، وحين كان يأخذ طريقه إلى الآخر
بدأ الطفل رايموندو لوليو ينهنه بين ذراعي الحاضنة في مدينة بالم
من جزيرة ميورقة، وفيما بعد سوف يتجول رجلا، مبشرا بالمسيح
في نفس الأمكنة التي مر بها ذلك المرابط الإسباني المسلم قبل
بأربعين أو ستين عاما.

كان ابن عربي في حركته الدائبة يحمل حياة سارحة، يبدو معرض
عن ضجيج الدنيا، ويتخفى وراء مسكنته واعتكافه، ورغم ذلك لم يكن
مغمورًا، ولا مجهولا في أي مكان ذهب إليه، وتعود أن يقول عن نفس
إنه مجنون، ورغم ذلك يربي مريديه، ويحاضر إخوانه، ويروض
تلاميذه، وكان هؤلاء الفقراء الناسكون يمثلون حينئذ، كما هو الحال
في عصور تلت، قوة هائلة في العالم الإسلامي، يثيرون الشعوب
ويدفعون الملوك، كي يقاوموا المسيحيين، ويكتبون لهم كي لا
يسمحوا لهؤلاء الكفار أن يقيموا كنائسهم، أو يدقوا نواقيسهم أو
يرفعوا أصواتهم، وهم يتظاهرون عبر شوارع المدينة في مواكبهم
الدينية، وكان ابن عربي في المشرق خلال الحروب الصليبية، فأخذ
يستنهض همم المسلمين كي لا يسمحوا للنصارى، أن يختلطوا بهم،
وألا يزور أولئك هؤلاء، ويكتب إلى المسلمين الذين يقيمون في بلاد
الروم يحثهم أن يحافظوا على دينهم، وألا يدخلوا في جدل مع
المبشرين المسيحيين، وهو شيء يعافه، وإن مدح أحيانا الحوار مع
بعض المسيحيين، لأن هذا مما تقتضيه مثالية الفضائل الإسلامية،
وسمو عقيدته الدينية وصفائها، وهي فيما يرى- أكثر إقناعا من

الأديان الأخرى، لأنها تؤمن بكل ما هو صالح في الإنجيل وصحف موسى.

وفي أواخر أيامه رأى الملوك تجله، والشعوب توقره، وأدرك التأثير الرائع الذي أحدثته أفكاره العميقة، ونظرياته العلمية، وأصبح الناس يحتفظون بكتبه ويقرأونها عبر كل البلاد الإسلامية، ومنذ قرنين فحسب، ذهبت جماعة من علماء المغرب إلى سفوح جبل قاسيون، خاشعين راغبين. لكي يصلوا في ضريحه، ولا يزال هذا الصوفي الأندلسي الشهير موضع الإجلال والتقدير حتى يومنا هذا.

•

إن التشابه المثير في حياة كلا الصوفيين الإسبانيين، المسلم والمسيحي، يعود إلى خصوبتهما الفكرية. لقد كتب ابن عربي، ومثله في ذلك لوليو، أكثر من اربع مئة مؤلف، أو على الأقل هذا ما اعترف به نفسه في رسالة كتبها لابن السلطان الكامل.

وهذا التشابه في السلوك يمكن أن يكون صدفة كله، ولكن ما ليس سهلا تفسيره عن طريق الصدفة البحتة، أو الاتفاق العارض، هو التشابه في نظامهما ومبادنهما. ومنهجهما، وطريقة عرضهما لما يدعوان إليه، وثمة موقفان، أو ثلاثة. بخاصة لهما طابع شخصي، ويشيران إلى العلاقة المباشرة الودود بين كليهما.

كتب ابن عربي مؤلفاته يبغي بها تربية المرابطين والعاكفين، وإثارة الحمية في نفوسهم حتى يصبح اسم الله موضع الإجلال في الأرض، وليعملوا على بناء البشر وتهذيب أخلاقهم، وأن يرتفعوا

بفهمهم حتى يبلغوا الحقائق الإلهية، وإذا كان قد اهتم بالعلوم التي تستهدف أشياء دنيوية، فلكي يعرف "المحبوب" على نحو أفضل، فغاية العلم معرفة جوهر الحب الإلهي.

وابن عربي، مثل لوليو، يؤكد أن العلم واحد، ويبحث عن الواحد، والأشياء الموجودة ليست إلا كلمات الله، الذي يرى صورته نفسها في المخلوقات، كما أن المرء يرى صورته نفسها عندما يقف أمام المرآة.

ويرى، ومثله في ذلك لوليو، أننا يمكن أن نبلغ العلم عن طريق الإيمان، وعن طريق الفهم، ولكن قوة الروح أقوى من قوة العقل الطبيعية، لأن الإيمان فوق الفهم والعقل، ومصدر العلم يجيء فيضا لا تحصيلا، والعقل يحتاج دائما إلى عون ما في براهينه، وهذه لا تكون علما حتى ولو استندت على الأسباب الضرورية، أما الإيمان فضرورة بذاته، ومن ثم يصلح أن يكون للعقل في البحث عن الحقيقة، وبالإرادة نستطيع أن نبلغ علما أسمى من علم الفلاسفة، وما يعجز العقل الإنساني عن معرفته بطريق الفكر النظري يكشفه الله لعباده إشراقا، لأن كثيرا من الأشياء تقع في الجانب الآخر من جبل المعرفة الإنسانية، والله يهب الحقائق العليا لأصحاب الإرادة، أما القياس المنطقي فلا يكفي لما وراء الطبيعة أو العلم الإلهي.

وقد تلقى ابن عربي فيما يقول، كل العلوم عن طريق النور الإلهي وحده، ونفس الشيء يصرح به لوليو، وعندما كان ابن عربي في

إشبيلية تلقى المعرفة بالعلوم الطبيعية والفلكية، بلا كتب ولا أساتذة، وعرف الكيمياء، كما يصرح، عن طريق الإلهام علما موهوبا، ولهذا ليس من عادته أن يشير في كتبه كثيرا، كما يفعل مؤلفون آخرون، إلى العلماء أو المؤلفين، يقول ومثله فعل لوليو من بعد: "لسنا نحن الذين يشيرون إلى كلمات هؤلاء، أو أمثال أولئك، وإنما نقدم في هذا الكتاب (أي الفتوحات المكية)، وفي كل كتبنا، ما منحنا الفيض الإلهي، وما أمر لنا به الله".

وأسلوبه متناسق مثل لوليو، وبين العالم العلوي والعالم السفلي تطابق كامل فيما يرى، وأشكال الأفلاك العليا مثل الأشكال السفلى الأساسية، ويوجد تناسق كامل بين كل الأنظمة، ما هو متصل بعلم الكائنات، وما هو منطقي أو أخلاقي، وهكذا فإن الكائن الصافي، والكائن غير الصافي، وما ليس كائنا، ويمكن أن يصبح كائنا، أي الممكن، كلها تتلاقى في نظام آخر من التقدير مع الله، والعدم والعالم، واليقين، والإنكار، والشك، والنور، والضباب، والشفق، والسماء، وجهنم، والبرزخ [1]. وتناسق نظامه السابق يبلغ النهاية من الكمال ثابتا وجسورا في وحدة الوجود، ويحاول في جرأة عظيمة ومنطقية أن يستدل عليها من عقائد الإسلام الأساسية، وأن يستخرج حتى الحروف نفسها من النصوص القرآنية.

---

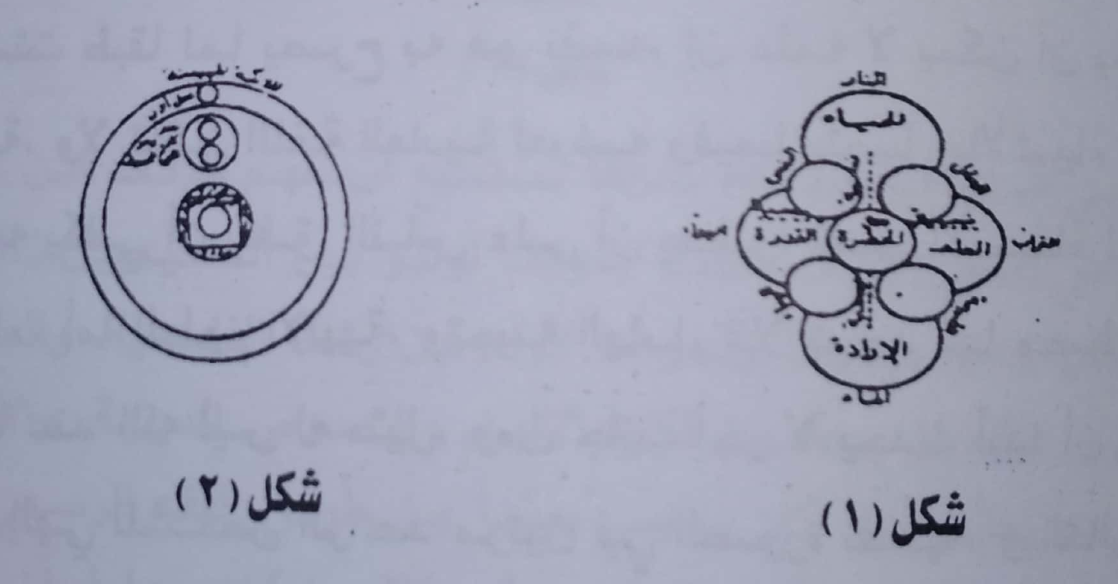
(١) انظر: ميجيل أسين بلاثيوس، محيي الدين بن عربي، في كتاب "تكريم مينينديث أي بلايو، جـ ٢ ص ٢١٧ ٢٥٦، حيث يشرح بعض هذه المصطلحات.

والشكل الذي استخدمه ابن عربي لكي يعرض أفكاره، وما
يمكن أن نطلق عليه منهجه التعليمي، له مشابهات لا شك فيها عند
لوليو.

لقد نظم ابن عربي المواد المختلفة شعرا، مهما كان الموضوع
جافا، وهذه الأشعار يمكن أن تتسم بالجفاف، نعم إيقاعها منضبط
وموسيقاها واضحة، ولكن ما فيها من الشعر قليل، وكل ما هنالك أنه
يستخدم نغم القافية وسيلة يعاون بها القارئ على أن يحفظ من
الذاكرة ما يحاول أن يعرض عليه، إنها أشعار ميتافيزيقية صعبة الفهم،
حافلة بالمعاني، ولكنه يكتبها في سهولة منقطعة النظير، ويبلغ به الأمر
أن يعتقد، حتى في هذه، أنها جاءته إلهاما، لأنه ينظمها في الحلم،
ويتذكرها يقظا، وأحيانا يلاحظ عندما يستيقظ أنها تخرج من فمه
آليا، دون أي جهد ثقافي، كما لو كان ثمة شيء في داخله يمليها
عليه، ونظمها في كل الأنواع: شعرا وموشحة وزجلا، وفي كل
البحور، واستخدم في قوافيها جميع الحروف، وتحس في بعض
قصائده الصوفية لونا شعريا واضحا ومتميزا، ويتوجه فيها إلى الله
محبوبه تحت رموز مختلفة، وسوف نعرض لهذه الأشعار فيما بعد،
على نحو خاص.

ويلعب الجمل السحري دورًا عظيما عند ابن عربي، وتعود أن
يخلطها في كل أفكاره تقريبا، وبها يشرح أحيانا أشدها غموضا
وميتافيزيقية، ويؤمن بالفضائل الخاصة للحروف والأرقام، ويستخدمها
في مربعات كوسيلة تربوية.

ويبدو لابن عربي، ومثله لوليو، أن كل شيء سهل الفهم عن طريق الرموز، وتجسيمه عن طريق الرسم، ويعرض العلم في أشكال رياضية، ويشرحها مستخدما المثلثات والمربعات، وقد تداخلت في بعضها البعض، والدوائر ومراكزها، والمربعات داخلها، وغيرها، وبعض هذه الأشكال قريب الشبه جدا بما عند لوليو، وأحيانا تجيء في صورة دقيقة منها تماما، ومعها ندرك العلاقة الوطيدة بينهما، كما لو أن أحدهما نسج صورته من الآخر [1].



شكل (١)   شكل (٢)

وتعرض لابن عربي مثل لوليو حقائق ما وراء الطبيعة، وأخرى إلهية، في أشكال محسوسة، ويرى الله أحيانا في شكل نور بلا شعاع، وفيه تذوب روحه، على حين توجد في هذا، في الوقت نفسه، كل الأشياء بجواهرها التي تتكون منها، وفي مرات أخرى كانت تعرض له،

(١) انظر: أسين بلاثيوس في المصدر السابق: تصوير وتفسير دائرة الممكن، ودوائر الأجناس والأنواع.

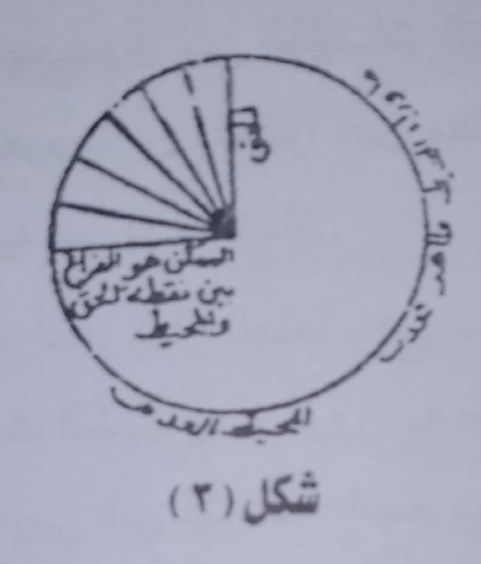
كما لو كانت مركز دائرة، يخرج منه ما هو ممكن في شكل شعاع، وهناك بعيدا من المحيط، يوجد المستحيل والعدم الخالص وغيرها، وهذه الأحلام المدهشة التي يراها في إلهامه، كانت أشياء محسوسة، وليست عقلية، وفي شكل حقيقي وليست مثالا فلا غرابة إذن أن يضع في عدد من مؤلفاته بعض الرسوم، يصور بها جانبا من أحلامه على نحو أكثر سهولة للناس من أصحاب الخيال[1].

وتقنية ابن عربي مثل تقنية لوليو، صعبة وغامضة على الغرباء، وإن شئت طبقا لما يصرح به هو نفسه، إن علمه لا يمكن أن يخضع للتقنية، ولا تكفي اللغة العادية لعرضه وفيما يتصل بالأشياء التي تتشابه يكفي أن يتفق الناس على أن يعطوا نفس الأسماء لنفس الأشياء، أما العلوم الإلهية، وتجيئه إلهاما، فلا توجد لها مصطلحات لأن ما عند الله ليس له مثيل، ومن جانب آخر لا يحدث أبدا أن يظهر ماهو إلهي للشخص الواحد مرتين في الصورة نفسها، وبالتالي من المستحيل أن توجد تقنية لتوصيله وفضلا عن ذلك يحدث للصوفية ما يحدث للعشاق، حين يبلغ بهم هياج الشهوة مبلغه، فيتحدثون مثل

---

(١) يقول ابن عربي : في كتابه الفتوحات المكية، الجزء ٣ ص ٥٢٣ أنه ألف كتابا بعنوانا إنشاء الجداول والدوائر، صور فيه العالم والحضرتين ممتثلتين في أشكال العلم بها على صاحب الخيال، إذ لا تخلو العقول من حكم الأوهام فيما تعلم أنه محال، ومع هذا تتصوره، ويغلب عليها حكم الوهم. إذ لا ينضبط لها العلم بذلك إلا بعد تصوره، وحينئذ تضبطه القوة الحافظة وتحكم عليه القوة المذكرة.

المجانين، بطريقة شاذة ومبالغ فيها، لأنهم لا يستطيعون أن يتحكموا في إرادتهم، ولا أن يقيسوا المدى الذي تبلغه ألفاظهم.



شكل (٣)

في ضوء ما فصلناه سابقا نستطيع أن نفهم موقف ابن عربي، وكان في نطاق الإسلام شبيهًا بموقف لوليو بين المسيحيين ذاك مثل هذا كان عدوا متطرفا وصريحا لآراء ابن رشد الفلسفية، والمفكرين الأحرار، والذين يرفضون فكرة الإلهام والنصوص الدينية، والإيمان، ولكنه من جانب آخر كان يمضي بعيدا عن طريق الفقه الرسمي، كما كان لوليو بعيدًا عن الكنيسة الرسمية، وكلاهما كان يحاول أن يصلح الناس، وأن يهذب الأخلاق بوسائل تربوية غير حكومية.

وكان الصوفية يريدون أن يبعثوا النهج القديم من حياة الإسلام، تلك الأيام التي تلت وفاة الرسول ﷺ ، وكان لوليو يطمح أن يبعث نظام الأحبار من الرسل.

ورجال الدين الرسميون في كلا الدينين عاملوهما بكل برود، واتهموها دعاة العقل في كلا الشعبين بالجنون، وأنهما دعاة يحلمون بالمدن الفاضلة.

وكان الفقهاء يقولون عن المرابطين إنهم يتحدثون كسكارى، لغتهم غير مفهومة، وألفاظهم ذات معنى حين تؤخذ مفردة، ولكنها في جملة لا تفهم، ولا تعني في ظاهرها شيئا، وعلى النقيض، كان تلاميذهم ومريدوهم يجدون في الكلمات التي لا يفهمها الآخرون معاني خفية ورائعة، وتعودوا أن يقولوا عن معارضيهم إنهم ليسوا إلا رغوة أو دخانا سوف يذهب بهم الزمان.

يقول كمال الدين، أحد كبار العلماء في سورية: "يا لهم من جهلة يا لهم من جهلة أولئك الذين يستنكرون بعض التعبيرات، والكلمات التي يستخدمها ابن عربي في كتاباته، إنهم يجهلون معانيها لأنهم لا يملكون الذكاء الضروري لفهمها ليأتوا إلي، سوف أحل لهم صعوباتها، وأشرح لهم ما أراد ذلك الرجل العظيم أن يقول، وبهذه الطريقة تبدو لهم الحقيقة واضحة، ويمكن أن تزول همومهم الخاطئة".

وقد سئل الفقيه زروق البرنوسي عن رأيه في محيي الدين بن عربي فقال: "هو في رأيي أستاذ عالمي، أراه شيخ العلماء، أولئك الذين يعرفون كل شيء، وفيما يتصل باستقامة عقيدته يجب أن أعترف بأن الآراء لا تتفق في هذا: يراه بعضهم زنديقا، ويراه الآخرون وليا، ضربه الله مثلا للمسلمين".

ويسألون زروقا، ومع أي الجانبين أنت؟ فيجيب: فيما يبدو، القول بأنه زنديق مجازفة من جانبي، والقول بأنه ولي مخاطرة، وقد تؤدي إلى فضيحة بين الجهال، وهو ما يجب أن يراه الإنسان الحكيم

في مثل هؤلاء الأشخاص كلهم، كابن الفارض، والششتري، وابن أملة، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وغيرهم، ففي زهدهم حقائق تتصل بمذهب وحدة الوجود على التأكيد"

وباختصار يمكن القول بأن رأي المسيحيين في أفكار رايموند لوليو، لا يبعد كثيرا عن رأي المسلمين في ابن عربي، مع تفاوت بسيط لصالح الفيلسوف الميورقي.

حين نتأمل جيدا كل ماسبق يسترعي نظرنا المشابهات الكثيرة في الحياة، والنظام والمنهج، والموقف، بين هذين الصوفيين الإسبانيين، كل منهما في نطاق الدين الذي آمن به : والإسلام أو المسيحية.

وفضلا عن هذه المشابهات، وهي دلائل واضحة على علاقات مباشرة، أو غير مباشرة، بين محيي الدين بن عربي ورايموند لوليو، استطعت أن أميز بعض الرموز، وهي دليل واضح على وجود علاقة خاصة، مباشرة وشخصية بين المذهبين، وتؤكد فيما أرى أن لوليو يجب أن يكون قد انتفع إلى حد بعيد بكتب ابن عربي، وهو ما يفسر لنا جانبا كبيرا من زهده ومن فلسفته.

بين أعمال لوليو المنظومة واحدة تحمل عنوان: "أسماء الله المئة" يقول المؤلف في مقدمتها: "يقول المسلمون إن في القرآن ٩٩ اسما، وهي أسماء الله الحسنى، ومن يعرف الاسم المئة يعرف كل الأشياء، ولهذا ألفت هذا الكتاب:

"أسماء الله المئة" وأعرفها كلها، وفي كل اسم من أسماء الله نظمنا عشرة أبيات من الشعر، ويمكن أن ترتل في الكنيسة على نغمات المزامير، فلهذا السبب نظمناها، لأن المسلمين يرتلون القرآن في مساجدهم" وبما أن الله جعل للكلمات وللأحجار وللحشانش خاصية مميزة، فكذلك مع أسمائه، ولهذا أنصح بأن نذكر أسماء الله المئة كل يوم، وأن نحملها مكتوبة معنا".

كان في ذهن لوليو، كما نرى وكما يصرح به هو نفسه، عندما كتب مؤلفه هذا، أمثلة من التقوى الإسلامية يهدف إلى إدخالها في المسيحية، وفضلا عن هذا، نلحظ تأثير المذاهب الإسلامية في أفكاره، فهو يتحدث عن أسماء الله الحسنى كما لو كانت تعويذة لها فضل وتأثير، وهو شيء إسلامي تمامًا.

ولست أعرف، أنا على الأقل أن الفضائل الطبيعية أو المعجزة لأسماء الله الحسنى شائعة بين المسيحيين، كما لو كانت أحجارا أو حشانش لها قوة سحرية خفية، وعلى العكس كان المسلمون على الدوام يرتلون أسماء الله الحسنى، ويتذكرونها ويحملونها معهم مكتوبة، كتعويذة تقيهم كل مكروه.

وإذا كان لوليو حين ذكر هذه الفضائل لأسماء الله الحسنى، قد سار على خطى مؤلف مسلم، وهو شيء واضح، فمن المؤكد أن هذا المؤلف هو محيي الدين بن عربي، لأن هذا كتب عدة مؤلفات شعرا ونثرا تتصل "بأسماء الله الحسنى"، وفي الجزء الأخير من مؤلفه العظيم الفتوحات المكية توجد رسالة مطولة، كتبها شعرا ونثرا، عن

"أسماء الله الحسنى" على الرغم من الجدل الذي قام حول ما إذا كانت هذه الأسماء التسعة والتسعون مذكورة في القرآن أم لا.

وثمة ملمح خاص عن العلاقة الشخصية بين كلا المؤلفين يمكن أن نجدها فيما دعا إليه لوليو من أنه يجب إعادة تنظيم مجمع الكرادلة في روما، وذلك في رسالته المسماة "بلانكيرنا" فجعل لكل كاردينال، بما في ذلك البابا، اسما اشتقه من أبيات ترتيلة "المجد لله في الأعالي" وجعل لكل منهم رسالة يؤديها في الدنيا مشتقة من اسمه الذي اختاره له، فهناك كاردينال يسمى "نحمدك" وآخر يسمى "نباركك" وهكذا.

وفي النظام الداخلي للصوفية، كما رآه ابن عربي، نجد اشخاصا موكلين بالوعظ وتربية المسلمين وهم الأقطاب، ولفظ قطب ومعناه المحور قريب من لفظ Cardo أو Cardinis اللاتيني، ومعناه قلب، ومنه اشتق لفظ كاردينال، وكل قطبٌ له لقب مقتبس لفظه من القرآن، ومكلف بأن يعظ الناس بلقبه، وأن يردده في الخافقين، وأن يمارس في الوقت نفسه مهمة تتصل بما يعبر عنه في هذا النص، فهناك قطب لقبه "لا إله إلا الله" وثان "الله محمود" وثالث "الحمد لله على كل حال" وغيرها [١].

---

(١) أشك في أن الصوفية ابتدعوا لفظ قطب، ربما لم يصنعوا شيئا أكثر من تقليد التنظيم الطبقى العلنى في الكنيسة الكاثوليكية، بطريقة خفية وغامضة، لتعويض غيبة مثل هذا التنظيم في الإسلام، واقترح لوليو فيما بعد، متأثرا بالصوفية، أن يبعث ما سبق للصوفية أن قلدوا فيه المسيحيين، وبعد كل شيء فمن المعلوم أن التصوف الإسلامى وليد الأفلاطونية الجديدة للمسيحية.

اتفاق نادر وغريب: إن التجديد الذي أراد لوليو أن يدخله إصلاحا في المسيحية أطراه في شكل شبيه له، الصوفي المسلم ابن عربي.

ولكن الدليل القوي، وفيما أرى يمثّل البرهان الحاسم، ويفوق كل ما أتينا عليه من مشابهات واتفاقات فيما سبق، ما ورد في كتاب الصوفي لوليو: "الصديق والمحبوب" يقول، على نحو ما رأينا في نصوص سابقة ذكرناها: إنه وجد الناس في جانب من بلاد البربر يحكون هناك أن الأتقياء يرتلون الأناشيد عن الله والحب، ويسيحون عبر الدنيا، يعانون المسكنة، وأعمالا أخرى كثيرة، وأن هؤلاء الصوفية أو المرابطين تعودوا أن يرسلوا بعض الأمثال والحكم القصيرة التي يتطلبها أسلوبهم، ويضيف لوليو: إنه ألف كتابه طبقا لهذا المنهج.

ونجد أيضا اتفاقا بالغ الغرابة، وهو أن ابن عربي عَنون كتابا زهديا خالصا له "**ترجمان الأشواق**" وصنفه كما يقول في المقدمة منه، وفي أمكنة أخرى من كتابه "**الفتوحات المكية**" بأنه مجموعة من شعر العشق، تشبه ما يقول الحبيب في محبوبه، غير أن ألفاظه ذات معان رمزية، وكل المفردات المطروقة في الشعر العربي من: الأطلال،وأريج الزهور، والقمر ليلا، والنجوم والبرق والرعد، والصبا، والروابي، والحدائق، والغابات، والفتيات الكواعب والتماثيل الجميلة وغيرها، لها معان خفية، وأن الصور الغزلية، والصفات الغرامية، تشير إلى الله، والعلوم الإلهية، ولفهمها يجب التعمق فيها، والغوص إلى

أبعد أغوارها، وليس الوقوف عند ظاهرها وحده، وقد كره بعض الفقهاء هذا الشكل من الشعر الصوفي، وصدمهم أن تستخدم الاشعار الغزلية في التوجه إلى الله، والحديث عن الأسماء الإلهية، ولهذا وجد ابن عربي نفسه مضطرا إلى أن يؤلف كتابا آخر أعطاه عنوانا: "**ذخائر الأعلاق**"، وفيه عرض وشرح الغاية من كل لفظ أو تعبير أو تصوير، وهي تفسيرات مفيدة لمن يقرأونها، فيما يرى. لقد كانت تراتيل الحب وقفا على العاكفين أو خدام الله، وهذه الكلمات الحنون تجعل من الإثارة المعنوية عملا جميلا ومحببًا [١].

وفضلا عن هذا فإن العقيدة التي يضمرها فيما يتصل بالحب الإلهي تفسر من بعيد مذهب وحدة الوجود، الذي نلحظه في صوفية لوليو، ويكرر ابن عربي في أكثر من مكان من مؤلفاته مذهبا مشابها نتبينه من فقراته التالية: "إن الغاية التي يؤدي إليها الحب الروحي هي المطابقة، بأن تصير ذات المحبوب نفس ذات المحب، وأن تكون المطابقة متبادلة، فتصير ذات المحب نفس ذات المحبوب كذلك" وهي فقرة تتفق تماما مع ما يعرضه لوليو في بدء كتابه " الصديق والمحبوب" فهما يتفقان كلاهما في الشكل، والخطوط العريضة للمعنى، ويحملني هذا على الاقتناع بأن لوليو في مذهبه يتكأ على كثير من الأشياء عند محيي الدين بن عربي.

---

(١) إلى أستاذي العزيز: فرانسيسكيو قديرة يعود الفضل في الحصول على بعض الفقرات والملاحظات عن مؤلفات محيى الدين بن عربى، من كتابه " ترجمان الأشواق " وأخذها مباشرة من النسخ المخطوطة التى تحتفظ بها مكتبة الاسكوريال.

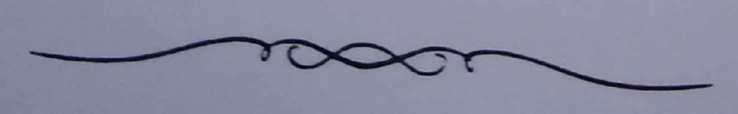
ربما كان من الأوفق طبعا أن نجد كثيرا من جمل ابن عربي وفقرات من كتبه، ترجمها لوليو، ولكن الأمل في أن نجد شيئا شبيها بهذا لا يجب أن يستولي على مشاعرنا، لأن لوليو لم يهمل ذكر المصادر فحسب، ولكنه ترك ما تعود أن يفعله آخرون أحيانا. مثل: رايموندو مرتين، وألبرتو ماجنو، وتوماس الأكويني، وغيرهم، لقد حذف هؤلاء الأسماء، غير أنهم كانوا ينقلون فقرات الفلاسفة السابقين كاملة. وليس ثمة شك في أن لوليو درس كتب الصوفية، واطلع على علمهم وتمثل مذهبهم، ولكنه فيما بعد، مع كل هذه المادة التي تعلمها، شكل طريقته، وعندما كتب لم ينسخ عن آخر، وإنما قال ما عنده، كما لو كان له شخصيا، كيف استطاع أن يعتقد أنه ملهم، على حين وهو يعرض مذهبه لم يتوقف عن نسخ النصوص العربية؟ إن القول بأنه ملهم، وأنه نقل النصوص العربية في الوقت ذاته، لا يتسع لها معبد لوليو الأخلاقي، وإذا لم يذكر الأسماء، ويحدد النصوص، فلأنه كان يعتقد أنها جاءته إلهامًا.

باختصار، كان من عادة لوليو ألا يذكر مصادره، وألا يترجم، وأعتقد أنه استخدم الوسيلة الوحيدة لكي يشير إلى انتماء طريقته الفلسفية، بأن يقول إنه سار على خطى الصوفية، وابن عربي، من بينهم بالذات يفسر لنا أشياء كثيرة خاصة، أصبحت من ملامح الفيلسوف الميورقي، كالمبادئ الاساسية لمذهبه، وسلوكه الخاص، ورأيه العلمي، ومنهجه التربوي، وتقنيته، وأخيرا صوفيته، وهو نفسه يعترف، وذلك شيء نادر جدًا، بالتقليد الذي اتبعه في "الصديق والمحبوب" وهو نقطة الانطلاق في الصوفية المسيحية.

هذه الملاحظة الأخيرة كانت، كما قلنا في ما سبق، الخيط الموصل للبحث الذي حملنا على أن نلمح آفاقا جديدة لم يكن يحلم بها أحد، وفضلا عن أنها تملأ فجوة جاءت حلا "للاستمرارية" في تاريخ فلسفة مثل فلسفة لوليو، كان لها أهميتها على امتداد مئات الأعوام في نطاق المسيحية، وقادتنا في نهاية المطاف إلى أن نهتم بأن نخرج إلى الضوء أفكار بعض علماء ما وراء الطبيعة المتعمقين من المسلمين الإسبان، ولا يتحدثون عنهم في أوربا غير القليل أو بالكاد، ويحتفظون بأكثر من مفاجأة للباحثين، وهكذا كان أصحاب وحدة الوجود الذين ولدوا في أرض مرسية، مذهبهم فيما وراء الطبيعة كان صداه في العالم الإسلامي أعظم رنينا من مذاهب فلاسفة آخرين مشهورين جدا بين المسيحيين، مثل ابن رشد، وابن باجة، وابن طفيل.

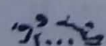
وفي هذه المفاجأة لا أحتفظ لنفسي بأكثر من "مجرد سانح" يجيء في الطليعة، ولكي نحمل القضية إلى نهاية سعيدة لا أعتقد في نفسي أنني مؤهل لذلك بدرجة كافية. وأدعها آملا وسعيدا وراغبا لصديقي الدكتور ميجيل أسين بلاثيوس، والذي سوف يقوم بها خيرا مني، فهو يملك الاجتهاد، والصبر، والحماسة العلمية، وتكوينا فلسفيا أصيلا، وقوة مثل هذه الروح، وليست جامدة ولا متعصبة، يمكن مع المرونة الضرورية أن تواصل، بلا عنف، اكتشاف التفكير المعقد، والملتوي، والدقيق، والعميق، لهؤلاء الصوفية المسلمين.

وبهذه الطريقة، وفي نطاق حقلنا، نحاول أن نكمل وصايا ونصائح بطل العلم الإسباني الممتاز، والذي أهدي إليه هذا المقال.





إسبانيا تنقل العلم العربى إلى الغرب





• كتب هذا البحث العالم الاسباني الكبير رامون منيندث بيدال، في كتاب إسبانيا" حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام "

• أوائل الرحالة والمترجمين:

جربرتو وبدرو ألفونسو:

نعرف أمورا متنوعة للغاية عن الرحالة الذين قدموا من أوربا الغربية وتوجهوا إلى إسبانيا، وقد جذبهم إليها تفوق المسلمين العلمي وأشياء أخرى تؤكد إشعاع هذا العالم في داخل أوربا.

أول هؤلاء الرحالة الذين يجب أن نذكرهم ينتمي إلى القرن العاشر الميلادي، وهو الراهب جربتو دي أورياك Gerberto de Aurillac. وسوف يبلغ فيما بعد رتبة البابوية ويحمل اسم البابا سيلفستر الثاني. وعندما نذكره نصطدم بالزعم الباطل، المناهض لكل ما هو إسلامي، والذي مثل كابوسا يفسد آراء تاريخية كثيرة، إن ذهاب جربرتو إلى قرطبة يعد اليوم أسطورة خالصة أو شيئا مشكوكا فيه، حتى عند أولئك الذين يأخذون في الاعتبار صلات هذا الراهب المثقف بالعالم العربي، وكانت سطحية ما في ذلك شك.

يقول لنا المؤرخ أديمار دي شبانيس Ademar de Chabnnes

إن جربرتو رحل إلى قرطبة للدراسة، وكان أديمار مواطنا له ومعاصرا أيضا، وعندما توفي جربرتو كان أديمار في الخامسة عشرة من عمره، ولكي نرفض هذه الشواهد مع كل ما يدعم صحتها يكون من الضروري أن نبرهن على أنه ما كان ممكنا أن يذهب جربرتو إلى قرطبة، ومثل هذا البرهان لا يستطيع أن يقدمه أحد بل على النقيض، لدينا أسباب كثيرة لكي نؤكد الخبر الذي يوصف بأنه خرافة. فنحن نعرف أن جربرتو قام بعدة رحلات للدراسة، وعندما كان في العشرين ونيف من عمره عهد به رئيس دير أورياك إلى كونت برشلونة بوريل الثاني ليتربى في إسبانيا، فمكث فيها ثلاثة أعوام، من ٩٦٧، إلى ٩٧٠ م. إلى جانب أسقف مدينة فيش Vich ، ونعرف أيضا أنه بعد ذلك ذهب إلى روما، وبعدها إلى ريمس Reims تحمله الرغبة في تلقي العلم على شماس شهير جدًا، وظل هناك عامين يتعلم الفلسفة ويعلمها.

أي علم يمكن أن يبحث عنه هذا الراهب الدارس في إسبانيا؟

يعتقد لويس نيكولاو دولور Luis Nicolau d'olwer [(١)]، وهو مصيب فيما يرى، أن قطلونية لم يكن فيهاآنذاك أية ثقافة ذاتية يمكن أن تجذب إليها أحدا بشهرتها، وإنما كانت الشهرة تشد الراغبين في الدرس نحو قرطبة، حيث يزدهر العديد من المدارس والمكتبات،

---

(١) نيكولاو دولور، جربرت (سيلفستريل) والثقافة الإسبانية في القرن العاشر، في: دراسات جامعة قطلونية، المجلد ٤. سنة ١٩١٠ ص ٣٣٢.

ففيها مكتبة الحكم الثاني، وتضم أربع مئة ألف مجلد جُلبت من كل أنحاء العالم العربي: من الإسكندرية والقاهرة وبغداد ودمشق[١]، على حين أن مكتبات المدرسيين في الغرب لم تكن تعرف من الكتب غير عشرات فحسب ولا تتعدى المئة كتاب، ويجب أن نضيف إلى هذا شيئا لا يأخذونه في الحسبان وهو أن الكونت بوريل، الذي أوصى بجربرتو اخيرا، كانت تربطه بقرطبة علاقات وثيقة، شأن كل دول شبه الجزيرة المسيحية في تلك الأيام، وكلها كانت تخضع بقوة لسيطرة الخلافة، وترسل سفارتها باستمرار إلى الخليفة الحكم الثاني، وصدفة يحدثنا المؤرخ القرطبي العظيم ابن حيان في فقرة له عن سفارتين أرسلهما بوريل في عامي ٩٧١و ٩٧٤م [٢].

وكان المدرسيون [٣] يكونون بعضا من أفرادهما، وظلوا عدة شهور في العاصمة الأندلسية، ومن غير المعقول ألا يفكر بوريل في أن يجعل جربرتو يزور البلاط القرطبي معهما.

صحيح أن جربرتو، البابا سيفلستر الثاني فيما بعد، كان ضحية

---

(١) خوليان ريبيرا نبذ ومقالات جـ ص ١٩٣. وقد ترجمت هذه الدراسة كاملة، ونشرت في كتابي التربية الإسلامية في الأندلس، وصدر عن دار المعارف ١٩٨٠ (المترجم).

(٢) فرانسيسكو قديرة، سفارات الأمراء المسيحيين إلى قرطبة في أواخر أعوام الحكم الثاني، في مجلة أكاديمية التاريخ، المجلد ١٣.

(٣) تأتي كلمة "المدرسيون" على امتداد هذه الدراسة بمعناها الفلسفي وهو: فلسفة القرون الوسطى المسيحية.وفلسفةالمدارس والجامعات في هذا العصر الذي بدأ من القرن العاشر وامتد إلى القرن السادس عشر. (المترجم).

أسطورة في القرن الثاني عشر الميلادي تنال منه، وتنسب إليه أنه درس السحر في إسبانيا. مع المسلمين في إشبيلية، ولكن هذه الأسطورة جاءت متأخرة، ولم تكن موجودة في البدء[1]، وعندما كتب أديمار الشبانسي Ademar de Cahabnnas أن جربرتو ذهب إلى قرطبة فإن تأكيد هذه الرحلة لا يمكن أن يكون من تأثير هذه الأسطورة. وإنما على النقيض، الرحلة الحقيقية إلى قرطبة يمكن أن تكون سببا فيها.

وأخيرًا، فعلى حين لا يمكن البرهنة على أن جربرتو في الأعوام الثلاثة التي أقامها في إسبانيا لم يخرج من فيش وريبول وبرشلونة، تبقى الشواهد جلية على أنه رحل إلى قرطبة، ويبقى دائما، على أية حال، من الوضوح بمكان أن قرطبة، طبقا لشهادة أديمار، كانت في فترة العبور من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر، المكان الذي يحج إليه الناس طلبا للعلم.

وفيما بعد، في مرحلة العبور من القرن الحادي عشر إلى الثاني عشر، نلتقي مع المترجم الشهير لكتاب "تربية العلماء" وناشر العلم العربي، الأرغوني بدرو ألفونسو، والذي أقام في إنجلترا في عصر هنري الأول، وأنهى هناك "علم الفلك" نحو عام ١١١٥م[2]، وفي ذلك الوقت أيضا كانوا في مدن مسيحية كثيرة في شبه الجزيرة يترجمون

---

(١) غراف، أسطورة بابا، في سلسلته عن الأسطورة والخرافة والسحر في العصور الوسطى، رقم ٢ ١٨٩٣، ص ٦.

(٢) ث. هـ. هسكينس، دراسات في تاريخ العلم في العصر الوسيط ١٩٢٧، ص ١١٥، ١١٩.

الكتب العربية، ونعرف أن ميكائيل (١١١٩- ١١٥٢م) [١] أسقف مدينة طرسونة، وكان النصارى قد استولوا عليها من قريب، شجع على بعضها، ولكن فضلا عن كل هذه الأشياء، علينا أن نثبت أنظارنا على طليطلة، ففيها وحدها سوف ينجز في مثابرة عمل ضخم، من أعظم الأعمال في تاريخ الثقافة المسيحية.

- **مدرسة المترجمين في طليطلة:**

كانت طليطلة عاصمة مملكة القوط القديمة، من بين أهم العواصم في ممالك الطوائف، حيث ازدهر العلم والفن، وأولى كبريات المدن الإسلامية التي سقطت في قبضة النصارى عام ١٠٨٥م، وبعد ذلك بسنوات قليلة أصبحت أعظم مركز لنقل المعرفة العربية، وجذبت إليها علماء أوربا المسيحية، بدلا من قرطبة مقر بلاط الخلفاء الأمويين السابقين، وأكبر مراكز الثقافة في الأندلس.

وقد تميزت طليطلة بمكتباتها الكبرى الزاخرة بالكتب العربية، فقد كان ملوكها المسلمون السابقون نهمين إلى الكتب، حتى أنهم أتهموا بانتزاعها عنوة من الروشي، وكان من أعظم هواة الكتب في المدينة، وإلى طليطلة انتهى مطاف البقية الباقية من نفائس مكتبة الخليفة القرطبي الحكم الثاني، ونعرف أيضا غنيا طليطليا آخر يدعى ابن الحنشي (هشام بن عمر) رحل إلى المشرق حاجا، وجلب كتبا كثيرة

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٠-٧١.

حسانا [1]، وهكذا أصبحت طليطلة مستودع ذخائر العلم العربي، واستطاعت أن تنقله إلى المسيحيين الفاتحين، وتميزت أيضا بأنها المدينة التي تعايش فيها يومها ثلاث مجموعات كثيفة من السكان: المسيحيون والمسلمون واليهود، ونعرف كيف أن اليهود كانوا وسطاء مهمين جدا بين المجموعتين الأخريين، وكانت تباعد بينهما دائما مسافات فاصلة، وكيف أن اليهودي المثقف كان متمكنا من الأدب العربي.

في طليطلة بدأت مدرسة الدراسات اللاتينية العربية، واتخذت من اللغة العبرية وسيطا، بدأت بدعم من الأسقف رايموندو Rraimundo (١١٢٦- ١١٥٢) ومع أنه لم ينكب على الدراسات العربية فقد دعمها مدفوعا بطبيعة الظروف حولها وقوتها، كما دفعها خلفاوه من الاساقفة، وذلك يعني أن طليطلة احتلت خلال أكثر من قرن مكانا رفيع الشأن بين الكنائس الأوربية الكبرى، حيث تضطلع المدارس الأسقفية في هذا العصر بنشاط اساسي.

من الشائع حديثا إنكار وجود هذه المدرسة التي تدعي مدرسة المترجمين في طليطلة، وهو إنكار يقوم على اساس خاطئ، فإذا كانوا يفهمون من "مدرسة" مجموعة منظمة من الأساتذة والمدرسين والفصول والفراشين، فمن المؤكد أن مدرسة المترجمين هذه لم توجد أبدا، ولا فكر أحد مطلقا في أنها يمكن أن تكون وجدت، لكن،

---

(١) خوليان ريبرا، نبذ ومقالات، ١/ ٢١٢.

نعم، وجدت مدرسة طليطلة للترجمة بمفهوم أن جماعة من الدارسين واصلوا في المكان نفسه، وفي مكتبات بعينها، وبالأساليب ذاتها، ويعملون في المجال نفسه.. مجال العلم العربي.

والآن.. ما الجديد الذي جاءت به النصوص العربية المكدسة في طليطلة، والذي لا يمكن أن يوجد في النصوص اللاتينية؟ جاءت في المقام الأول بمعرفة المؤلفين الإغريق، وعلم روما كان يسير دائما وراء العلم اليوناني، ولكن عندما قامت الممالك الجرمانية فوق أطلال الإمبراطورية الرومانية الغربية حدث السقوط الكبير، وتميز بانعزال ثقافي كامل عن الإمبراطورية الرومانية الشرقية وانحصرت كل المعرفة الغربية في مختصرات موسوعية تظهر في أشكال مختلفة بدأت أولا في القرن الخامس الميلادي في أفريقيا الرومانية، والتي سوف يحتلها الوندال، مع الكاتب مرثيانو كابيا Marciano Capella، ثم في القرن السادس في إيطاليا تحت حكم القوط الشرقيين مع بوشيو Boecio، وفيما بعد، في القرن السابع، نلتقي في إسبانيا القوطية بسان إيسيدورو، ومع مطلع القرن الثامن نلتقي في بريتانيا الأنجلو سكسونية بالمؤرخ بيدا الموقر Beda el Venerable، وكان هؤلاء هم الأساتذة الوحيدين والموجهين المتميزين لمن جاء بعدهم في القرون التالية من العصر الوسيط، ونتاجهم الثقافي محدود الصفات، وناقص إلى حد بعيد، لانه وصلنا معزولا عبر قرون طويلة عن أي أتصال بالتقدم الثقافي الذي تحقق في المجال الهليني، وعندما استطاع المسيحيون أن يحيطواعلما بما في كتب عرب طليطلة من مؤلفات بطليموس وأرسطو وإقليدس وغيرهم وجدوا مجال معارفهم يتسع

بقدر هائل، وفضلا عن ذلك، تلقوا أعمال هؤلاء المؤلفين الإغريق وقد اثراها المؤلفون العرب بالشروح والتعليقات، ثمرة ازدهار الثقافة الإسلامية العظيم، وبخاصة في العصر العباسي، ونتيجة الاتصال بين العالم الإسلامي والعالم الهندوستاني، وفيه بلغ العلم والآداب قدرا من التطور كان مجهولا تماما في أرض الإمبراطورية الرومانية القديمة.

في طليطلة إذن، الثرية بمكتباتها العربية، وفي ظل تعايش أهلها، علماء في اللغة العربية، وفي اللغة العبرية، اكتشف المسيحيون عالما ثقافيا جديدًا كله عليهم، فغير اتجاه العلم اللاتيني كلية.

• غوند سالبو:

كان دومنجو غوند سالبوGundisalavo، ويدعى اختصارا "غوند سالبو" [١] منشيء هذه المدرسة الطليطلية وباعثها الأول، ويعمل كاهن كتدرانية طليطلة، ويحمل لقب كبير شمامستها، أو كبير شمامسة شقوبية، ونتاجه يمكن أن نضعه بين عامي ١١٣٠و ١١٧٠، إذ يجب أن يكون قد توفي نحو عام ١١٨٠ [٢] وبفضله ظهرت في اللغة اللاتينية للمرة الأولى، وشاعت في الغرب، الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة للفارابي التركي، وابن سينا الفارسي، والفارسي

---

(١) أو قرئ خطأ المقطع الأخير Gundislaivo في مخطوطات أعماله، وعند بيثنت دي بوفيس.

(٢) م. ألونسو. ملاحظات حول دومنجو غوند سالبو وخوان هيسبدانو، في مجلة الأندلس، مجلد ٨ . ١٩٤٣، ص ١٥٥، وما بعدها، وفي صفحات ١٥٩-١٦٠ يفسر اللقب القديم.

الأخر، الصوفي الزاهد، محتقر الفلاسفة ومخضع العقل الإنساني، وقد ترجم غوند سالبو أيضا علما عربيا إسبانيا خالصا، وهو كتاب اليهودي المالقي ابن جبيرول (١٠٢٠- ١٠٦٠م) الذي ضاع أصله العربي، وعرف فقط من خلال ترجمة غوند سالبو اللاتينية وحملت عنوان "ينبوع الحياة Fons Vitae "وهو مؤلف بعث "مذهب الصدور" الأفلاطوني، واشتهر كثيرا، وأصبح موضع شروح شتى في الدراسات "المدرسية" وفضلا عن ترجمة هذه المؤلفات كان له فكره الخاص، ونماء في دراسات أصيلة، مثل خلق الدنيا، وخلود النفس، وفي فروع الفلسفة، وأثرت في كبار مؤلفي القرن التالي، أمثال: ألبرتو الأكبر، وسان بوينابنتورا، وبهذا النشاط الخصب الواسع افتتح غوند سالبو المرحلة الجديدة في فكر العصر الوسيط وجدده عندما وصله بالعلم العربي.

في هذا العصر الأسباني الأول لمدرسة المترجمين، تعاون غوند سالبو في ترجمة "ينبوع الحياة" وأعمال أخرى مع اليهودي يوحنا بن داود، وكلاهما معا خصا الأسقف رايموندو بترجمة رسالة النفس لابن سينا [١]، وترجمتها شاهد على النظام الذي اتبعه المترجمون من العربية بعامة في العصور الوسطى: يترجم اليهودي المتعرب شفويا النص العربي إلى لغته العامية الإسبانية، ويكتب غوند سالبو في اللاتينية ما سمعه في الرومانثية الاسبانية.

---

(١) في مقال الأندلس المشار إليه، مجلد ٨، ص ١٦٥، و ١٦٦و ١٦٩.

• **يوحنا الإشبيلي وأدلارد الباثي:**

الأرقام والصفر:

يختلط جوهانز هيسبيانوس Johannes Hispanus أو هيسبانينسيس Hispanensis مع يوحنا الإشبيلي، أو كما يُدعى قديما جوهانز هيسبالينس Johannes Hispalensis [1] والذي نعرف له ترجمات لاتينية لمؤلفات عربية في الفلك والتنجيم، وترجم أيضا كتاب الحساب الذي ألفه الرياضي العظيم والفلكي الشهير الخوارزمي الفارسي بتكليف من الخليفة البغدادي المأمون (٨١٣- ٨٣٣م) لكي يشيع الأرقام الهندية بين العرب، ونظام الترقيم العشري المستخدم في الهند، وأعطى هذا الكتاب اسمه للأرقام نفسها[2]، فكانت تسمى في الإسبانية القديمة "الخوارزمية Alguarismo ، وفي الاسبانية الحديثة Guarismo ، وفي البرتغالية Algarismo وهو اسم الإحصاء الرياضي أيضا، وفي لاتينية العصور الوسطى أخذت في القرن الثالث عشر الميلادي صورتي Algoritmus و algorismus [3]، وفي الإيطالية "Algoritmo

---

(١) انظر مقال الأندلس المذكور، مجلد ٨، ص ١٦٢- ١٦٨، وفيما يتصل بالاضطراب الغامض بين خوان هيسبيانو وخوان هيسيبالينس انظر: ث. هـ. هسكينس، دراسات في تاريخ العلم في العصر الوسيط، كمبردج، ١٩٢٧، ص ١٨، والفهرس الهجاني.

(٢) كتاب يقال أيضا أن أدلرد الباثي وأخرين ترجموه في طليلطة.

(٣) في دو كانج، وفي كتاب هسكينس المذكور أعلاه، ص ٢٩١.

هل كانت إسبانيا هي الوسيط في عملية النقل هذه؟ ذلك هو الأكثر احتمالا:

أما أن نظام الترقيم الهندي خلف نظام الترقيم الإغريقي الروماني المربك، وشاع استخدامه في أوربا انطلاقا من إسبانيا، فشاهدنا عليه "الصفر" فهذا الرمز المجهول عند الإغريق والرومان ابتداع هندي عظيم، وقد أطلق عليه في العربية اسم صفر، أي العدم أو ملغي، وهو الترجمة العربية للاسم الهندي سونيا Sunya ، أي فراغ وأخذ الصفر طريقه إلى اللغة اللاتينية عبر طريقين صورة صفر Citrum و Cifra وكانت تعني أولا Nihilum أي العدم، وفي القرن السابع عشر أصبحت الكلمة تعني أي رقم بعامة، والبرتغالية فقط، في صورة بالغة القدم، لا تزال تحتفظ لكلمة Citra بمعنى صفر Cero، والصورة الأخرى لكلمة صفر Cifr هي Zephirum، ونجدها عند ليوناردو بيسانو Leonardo Pisano في كتابه Liber Abaci وألفه عام ١٢٠٢، وفي الجليقية القديمة Cefira ، وفي الإيطالية القديمة Zefiro وZepiro و Zevero وفي بعض المخطوطات التي تعود إلى عام ١٤٩١، نجد صورة Zero (١).

وضياع حرف F من الكلمة لا يمكن تفسيره إلا في إسبانيا مهبط مدرسة المترجمين، الذين رشرشو لاتينيتهم بتعبيرات إسبانية خاصة، على نحو ما ترويه لنا تجربة روجر بيكون فيما بعد.

---

(١) دائرة المعارف الإيطالية مجلد ٣٥، ص ٩٢٩.

ولو أننا لا نستطيع التأكيد تماما يبدو لنا أن الفيلسوف الإنجليزي أدلردو الباثي Adelardo de bath هو أول أجنبي جاء إلى إسبانيا ليدرس العلم العربي في طليطلة، ولابد أن علاقة ما قامت بينه وبين بدرو ألفونسو أثناء وجود هذا في إنجلترا [١]، وكان إدلردو رحالة عظيما، ونلتقي به في فرنسا وصقلية قبل عام ١١١٦، وفي Cilicie وسوريا نحو عام ١١١٥، ونظن أنه كان في إسبانيا بين عامي ١١٢٦- ١١٢٩، لأنه ترجم نسخة إسبانية لزيج الخوارزمي أي الجداول الفلكية، وقد صقلها مسلمة المجريطي المتوفي عام ١٠٠٧، أو ١٠٠٨ م [٢].

- **بدرو الموقر. الورق:**

بعد ذلك بقليل، في عام ١١٤٢م، ظهر في إسبانيا بدرو الموقر رئيس دير كلوني Cluny، وهو الدير الرئيسي للمسيحية الغربية، متوجها إلى شانت ياقب، ومثل في بلاط ألفونسو السابع، في أرض برغش، ومدفوعا بحماسته الرسولية المسيحية لمواجهة الدين الإسلامي كلف اليهودي المعلم بدرو الطليطلى مع رفيقيه الصقلي هرمان الكرينتي Herman de Carintia ويدعى الدلماشي Dalmata

---

(١) خ. م. مبياس فييكروسا، الترجمات المشرقية في مخطوطات كتدرانية طليطلة، ١٩٤٢، ص ٩، ٣١، و ٢٤٧- ٢٥٠.

(٢) ث. هـ. هسكينس، دراسات في تاريخ العلم في العصر الوسيط، ص ٢٢، و ٣٤ كان في إنجلترا عام ١١٣٠، هل كان عائدا من رحلاته؟

أيضا، والإنجليزي روبرت التشيرستري Roberto de Cheste بترجمة القرآن الكريم، وكانوا يقيمون في إسبانيا عاكفين على ترجمة المؤلفات العربية، وقد انتهوا من ترجمة القرآن في عام ١١٤٣ م، وكان هذا جانبا جديدا من الشعور بأهمية العالم العربي.

أحدث اكتشاف الفكر العربي اضطرابا في العقلية المسيحية الوسيطة، ورأى هؤلاء، من وجهة نظر دينية خالصة أن المسلمين يملكون ثقافة بالغة العمق، ويجب أن يحاربوا بالعقل بدل قتالهم بالسيف، وذلك بدراسة عقيدتهم، وعلومهم في الوقت نفسه، وهكذا مهدوا للدور الذي سوف يقوم به المنصرون الفرنسيسكان والدومينكان خلال القرن التالى، وأيضا وجهوا المدارس المسيحية التي كانت في أفكارها السارية تعاني إغماء كاملا إلى طريق أكثر أمنا، إذن كما لاحظ مينينديث بلايو Menendez Pelayo في كتابه "تاريخ الرشديين الإسبان" فإن الاسقف رايموند، مع أطيب النوايا، أحدث اضطرابا عميقا للغاية في صفاء العقائد المدرسية، وكان غوند ساليو ويوحنا هيسبيالنيس رشديين دون أن يشعرا وقد حذرا من هذه المخاطر وتجنباها، وكانت نتائجهما حاسمة في تاريخ الفكر الغربي.

هناك في طليطلة، حيث الاحتكاك بين العلماء الممتازين، الذين ينتمون إلى عقائد مختلفة، وثقافات متباينة، وأزمنة أخرى، تخمر اتجاه جديد في الفكر الأوربي.

ونلحظ عابرين كيف أن الفضول الثقافي بالعالم العربي جر إلى مجالات أخرى بما فيها الصناعية، ويصف بدور الموقر مؤلفات اليهود

الإسبان بأنها كتبت على مادة صنعت من خرق القماش، على خلاف المؤلفات الأخرى، التي كتبت على الجلود، أو فوق ألياف أشجار المستنقعات المشرقية (= البردي) [١]، وكان المسيحيون في إسبانيا قد شاركوا منذ زمن طويل أيضا في الاختراع الصيني العظيم، الذي تلقفته بغداد منذ نهاية القرن الثامن الميلادي، وأول كتاب خط على ورق يحتفظ به الغرب هو قداسات إسبانية من القرن الحادي عشر، وتصفه القائمة التي تمت في القرن الثالث عشر لمكتبة دير سيلو Si los- .حيث انتهى به المطاف بأنه تميز في أوراقه، وتلحظ تفرده، فهو: "قداسات طليطية على رق من نسيج" [٢] وفي الوقت نفسه أخذت هذه الأوراق الغربية اسما آخر في Las partidas وفي كتب علم الفلك لألفونسو العاشر، وهو: "رق من ورق" ومنذ ذلك الوقت عمت في إسبانيا كلمة ورق paper التي أصبحت papel وهو نطق إسباني للكلمة الإغريقية اللاتينية papyrus مع ترخيم موريسكي، ودخل هذا الاسم فرنسا في صورة papier، وإذا تابعنا انتشار مصانع هذا الإنتاج الجديد منذ أول مصنع له أقيم في شاطبة ثم جيرونة وبعد ذلك في بيربنيان perpignan ومونبلييه وترواييس Troyes، ثم واصلت تقدمها، فسوف يتضح لنا أن هذه المصانع سلكت طريقها من إسبانيا إلى فرنسا، غير أن هذه الفكرة قوبلت بالاحتقار حيث تسود الأفكار

---

(١) أ. بلوم، مصانع الورق الأولى في الغرب. في نقد أكاديمية النقوش ٤٠ مارس ١٩٣٢ ص ١٠٨.

(٢) م. فيروتين. تاريخ رئيس الدير سيلوس ١٨٩٧، ص ٢٧٥، وفي ص ٢٧٧ معجم قوطي آخر يعود إلى ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، مزيج من البردي والورق، مثل هذا القداس.

المناهضة لكل ما هو إسباني، وحتى علماء اللغات لم يترددوا في التأكيد بأن اللفظ الإسباني جاء من فرنسا إلى إسبانيا، وجعلوه يسلك طريقا عكس الحقيقة تماما.

رواية شعرية إسبانية صغيرة من نوع الملاحم تقص علينا رحلة ملك فرنسا إلى شانت ياقب، وتحكي إعجاب الملك الفرنسي لويس السابع عندما رأى الترف البديع في بلاط ألفونسو الإمبراطور في طليلطة، وأكثر عمقا الدهشة التي أحسها الرحالة الفضوليون، مثل بدرو الوقور، بمجرد أن أخذ في يده كتابا جيء به من مكاتب الأساقفة الطليطليين، ووجده مليئا بالبدائع: ناضحًا بالعلم العربي، مكتوبا على ورق، صفحات مرقمة بالأعداد الخوارزمية والأصفار، ويتطلبها نظام للحساب أفضل بكثير مما يستعملون، وهذه الإمبراطورية الإسبانية الغربية المزهوة، وعلى رأسها ألفونسو السابع وتشمل: جاسكونيا وتولوز وبروفانس، أسهمت بأكثر من طريق في نشر ثقافة جديدة كانت إسبانيا مصدر إشعاعها.

وقد لحظ الفيلسوف الإنجليزي الكبير جون سليسبوري من قبل الجديد الذي كان يميز مدرسة طليلطة بوضوح في فروع خاصة من العلم، عندما أسف عام ١١٥٩ في كتابه Metealogicus للإهمال الذي تعاني منه الرياضيات، والهندسة والمنطق، ما عدا في أرض إسبانيا، وفي بلاد إفريقيا التي تتاخمها فقد جعلهم الفلك يمارسون كل أنواع الهندسة، وكما هو الحال في مصر" (١).

---

(١) في ميوني مؤلفات آباء الكنيسة، ج ١٩٩، ص ٩١٩.

• **إسبانيا وصقلية:**

لقد صاروا يلحظون في أوربا بأن الإسلام أظهر تفوقه الثقافي بعمله العلمي على المناطق الأخرى التي تعربت في الغرب، وقد كان جنوب إيطاليا الأرض التي بدا من الطبيعي، أكثر من إسبانيا أنها يجب أن تضطلع بحركة تمثل الثقافة الإغريقية العربية من جانب العالم اللاتيني، وكان النورمانديون قد بدأوا منذ عام ١٠٥٨م في فتح الأرض التي تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية.وهي أبوليا وكالسبريا، حيث احتفظوا باللغة الإغريقية، وكذلك الأراضي الأخرى، التي كان يحكمها العرب، وهي صقلية، واستطاعوا في عام ١١٣٠ أن يكونوا منها مملكة واحدة فقط، هي مملكة الصقليتين، حيث تسود اللغة الإيطالية بين تركيب لغوي إغريقي وعربي، وهذه المملكة النورماندية كانت، فيما يبدو لنا، الأرض الأكثر مناسبة لكي يتجدد العلم اللاتيني، وأصبح تواقا للتجديد، ومعزولا منذ قرون طويلة عن العالم الإغريقي البيزنطي وليعيد الصلة قوية مع كبار المفكرين في العالم الهليني، وفي الوقت نفسه، كي ينشئ علاقات وطيدة مع علماء العالم الإسلامي.

غير أن ذلك لم يحدث!

لم يحدث هذا، لا لأنهم يحسون في بلاط النورمانديين في صقلية بأي نفور من الحضارة الإسلامية، فقد بدا روجر الثاني، المتوفي عام ١١٥٧م، وكان معاصرا للأسقف رايموندو، وغوند سالبو، في بلاط

بالرم متأثرا إلى حد بعيد بمظاهر الخلفاء الفاطميين وترفهم في القاهرة، ويظهر علانية وقد اكتسى عباءة فاخرة، مزخرفة بخطوط كوفية، صنعت له في مصر، وتحت شمسية ملكية طبقا لمراسم الخلافة هناك، واحتفظ في قصره بحريم، وأنفق على أكاديمية علمية، حيث يعمل علماء مسيحيون جنبا إلى جنب مع علماء مسلمين، وآخرين من اليهود [١]، وهناك أيضا في بالرم، أحسوا بالرغبة في نقل العلم المشرقي إلى الغرب، بعد عدة قرون مما كان يجرى في طليطلة، وتحت رعاية جييرمو الأول Guillermo ابن روجر، وقد تعرب مثل والده، ترجم أحد وزرائه، أنريكو أريستيبو Enirco Aristippo الشهير كتاب Meteorologia لأرسطو، وحوارات لأفلاطون من الإغريقية إلى اللاتينية، وترجم من العربية، مع الأميرال أوجين البالرمي Eugenio de Palerme كتاب المجسطي تأليف بطليموس نحو عام ١١٦٠م، ومن العربية ترجم أوجين أيضا Optica لبطليموس، ولكن هذه وتراجم أخرى لم يكتب لها أن تصبح موضع التقدير زمنا طويلا.

ومن جانب آخر، فإن جمهوريتي جنوة والبندقية، وبخاصة هذه الأخيرة، حافظتا على علاقات مع الإمبراطورية البيزنطية، ومع مصر وسوريا، ولكن باستثناء بعض الترجمات المتفرقة، لم تصنعا شيئا يصل بين العلم الإغريقي العربي والعلم اللاتيني، وفي إسبانيا فحسب

---

(١) م. أسين بلاثيوس، الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، جـ ٤ ص ٢.

وجد مثل هذا الاهتمام من يشجع عليه باستمرار، وعندما أراد إيطالي من الشمال، اللومباردي، جيراردو الكيرموني، أن يعرف هذا العلم البعيد، لم يفكر في أن يتوجه نحو المشرق أو نحو الجنوب، وإنما اتجه نحو الغرب إلى طليطلة، وصنع هذا لأن الأدب البيزنطي كان يرقد في انحطاط وجمود شديدين، ولأن الأدب الإسلامي في صقلية لم تكن له أبدا القوة الذاتية التي يتباهى بها المسلمون الإسبان، والتي بلغت أوج ازدهارها في قرطبة وطليطلة وبلنسية وسرقسطة.

كان جيراردو الكريموني (١١١٤- ١١٨٧) هذا مشاركا أساسيا بين علماء طليطلة، وفيها أقبل نهما على معرفة مؤلفات بطليموس الفلكية، وكان الإغريق يميزون هذا المؤلف بلقب الأكبر اختصارا، وكان العرب في مطلع القرن التاسع الميلادي قد ترجموا إلى العربية كتابه المجسطي، واحتفظوا له بهذا الاسم، وعندما ترجمه جيراردو إلى اللاتينية احتفظ له بهذا الاسم ايضا Almagestum ثم حذا الجميع حذوه في الغرب، وقد أنهى جيراردو ترجمته عام ١١٧٥، وكان يجهل أن الكتاب نفسه ترجمه من العربية إلى اللاتينية إنريكو أريستيبو في صقلية قبل ذلك بعدة سنوات، وهذه إشارة بالغة الدلالة على ما كانت تعنيه طليطلة، حينئذ في أوربا، وقد رقدت الترجمة الصقلية في زوايا النسيان، على حين أن ترجمة طليطلة ظلت هي المستخدمة، ثم طبعت في البندقية عام ١٥١٥م.

لقد أقام جيراردو الكريموني زمنا طويلا بين علماء طليلطلة، ووجد في الكتب العربية في مدرسة المترجمين الطليطلية أشياء كثيرة

جديدة تنقص اللغة اللاتينية، فترجم بمساعدة مترجم إسباني تبعا للعادة الجارية في ذلك الوقت، أكثر من ستين رسالة، في الفلك والتنجيم والحساب، والطب وغيرها، وحافظ عدد منها على قيمته مثل كتاب المجسطي، ثم طبعت في إيطاليا في القرن السادس عشر [١].

وفي هذا الوقت وجد دانييل دي مورلي Daniel de Morly في باريس جهالة مغرورة، فتوجه إلى طليطلة أشهر مركز للعلم العربي لكي يستمع هناك إلى أشهر فلاسفة العالم، وفيها أيضا تعرف على جيراردو الكريموني [٢].

- **الأرسطوطالية الإسبانية العربية.**

بينما المدرسة الأسقفية الطليطلية تترجم في مرحلتها الأولى لعلماء المسلمين المشارقة، كانت إسبانيا الإسلامية نفسها تشهد ازدهارا عظيما في إنتاجها الذاتي، وكانت الفلسفة العربية في المشرق قد احتضرت مع زهد الغزالي، وسطع آخر لهيب لها في سماء الاندلس بفضل عدد قليل من المثقفين الأعلام من العلماء، خلال ثلثي القرن الأخيرين، وكان هؤلاء المؤلفون يعارضون الغزالي في حسم وقوة، وقد أنهى غوند سالبو ترجمتها، وبعيدا عن احتقار العقل سوف

---

(١) ث. هـ هسكينس، دراسات في تاريخ العلم في العصر الوسيط. ١٩٢٧، ص ١٤، وما بعدها، وص ١٠٤- ١٠٨ و ١٦٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٦- ١٢٧.

يعتمدون على براهين أرسطوطاليسية قوية، وظلت مؤلفاتهم الفلسفية والفلكية والرياضية والطبية تستخدم في المدارس خلال عدة قرون.

وفي السطور التالية سوف نأتي بإيجاز على ذكر هذه النخبة الممتازة من العلماء.

أقدمهم، وباعث هذه الحركة هو ابن باجة، وأخذ اسمه الصورة التالية في اللاتينية:Avempace، وقد ولد في سرقسطة نحو ١٠٩٠ م، وتوفي في فاس عام ١١٣٩م، ومزج الارسطوطاليسية بالأفلاطونية، واستوعب زهدا مناهضا لزهد الغزالي، وأطرى العقل في مواجهة روحية زهد الصوفيين المطلقة، ورأى أنه يستطيع أن يحقق وحدة الروح بالعقل الفعال.

ثم جاء ابن زهر، وتمتع بشهرة واسعة جدا، ودخل اسمه اللاتينية في صورة Avenzoar ، وقد ولد وتوفي في إشبيلية، وعاش حياته بين عامي ١٠٩٢ و ١١٦٢ م تقريبا، وكان طبيبا شهيرا، وظلت مؤلفاته موضع الدرس العميق زمنا في كل أوربا على نحو ما تظهره طبعاتها العديدة، وإعادة طبعها، منذ عام ١٤٩٠ حتى عام ١٦١٨م في البندقية وليدن وبازل.

وفي العصر الحديث أصبح ابن طفيل أكثر ذكرا، وقد ولد في وادي آش نحو عام ١١٠٥م، وتوفي مراكش عام ١١٨٥ أو ١١٨٦م، وهو تلميذ لابن باجه، ولو أنه موجِّه، وأرسطوطاليس آخر، عقلي وزاهد، وعارض الغزالي في وقار، وروايته الفلسفية رسالة

"حي بن يقظان" تضع فكر ابن باجة موضع التطبيق مع تاريخ الطفل حي، وقد ترك في جزيرة مهجورة، وتجعل منه ربنسون العقلاني، فقد استطاع وحده أن يرتفع إلى معرفة العالم، وأن يبلغ أعلى مراتب التأمل الزهدي لله.

ومع أن هذه الرواية كانت مجهولة للمدرسيين في العصور الوسطى فقد ترجمها بيكو دي لا ميراندولا Pico de la mirandola منذ نهاية القرن الخامس عشر إلى اللاتينية، ثم أعاد بوكروك E.pococke صياغتها في اللاتينية مرة أخرى، وأعطاها عنوانا: "الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus autodidactus ونشرت في أوكسفورد عام ١٦٧١، ثم نقلت في العام التالي إلى اللغة الإنجليزية، وفيما بعد إلى لغات أخرى كثيرة.

يُشبه حي شخصية أندرينيو Andrenio إلى حد بعيد في الفصول الأولى-من كتاب "الكريتكون El criticon"، أي الناقد، ولكن لا يبدو أن مؤلفه بلتسار غرثيان عرف ابن طفيل قبل بوكوك، وطبقا لما أظهره غرسية غومث عام ١٩٢٦ هناك حكاية عربية لابد أنها كانت المصدر المشترك للمسلم الأندلسي وللجزويتي الأرغوني.

أما الأكثر شهرة بين هؤلاء الفلاسفة الإسبان فهو ابن رشد، ويكتب في اللاتينية Averroes، وقد ولد في قرطبة ٥٢٠ هـ = ١١٢٦م، وتوفي في مراكش ٥٩٠ هـ = ١١٩٨، واتسمت معارضته للغزالي بالقوة والشدة معا، ويدعوه "مرتد خائن للفلسفة" وكتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" ترجمه المدرسيون بعنوان

Destruction Philosophorum ، دحضه ابن رشد في غضب حقيقي، وذلك في رسالته، "تهافت التهافت" وهو أكبر شراح أرسطو، ويسميه المدرسيون "الشارح" فحسب" اختصارا، أو لتميزه، ويعدلونه بالفيلسوف الإغريقي نفسه، ويدرسونه دائما، ولو أن سانتو توماس الإكوينى Santo Tomas أدانه لأنه أفسد الأرسطوطاليسية، فيما يرى، ولكن دانتي مجده، ووضعه في دائرة Limbo مع أرسطو وسقراط، والأرواح الوثنية الأخرى السامية، وقد استمر ابن رشد، وهو الشارح الأكبر الكريه، واستمرت الرشدية وهي دليل ثورة معلنة إلى حد ما، موضع الدرس في المدارس حتى مدخل القرن السادس عشر، ويذكر كولون اسمه، في روايته عن رحلته الثالثة، في صورته القشتالية Aven Ruiz ، ويعده بين الذين ألهموه فكرة الإبحار غربا إلى الهند.

ثم لابد أن نذكر البطروجي (أبو إسحاق نور الدين)، وأخذ اسمه في اللاتينية صورة Al petragius ، وهو لقب أطلق عليه لأنه ولد في قرية بطروج Pedroches شمالي قرطبة، وتوفي عام ٦٠٠ هـ =١٢٠٤م، وهو فلكي وأرسطوطاليسي، ومن ثم فهو يعارض نظرية بطليموس عن العالم من أساسها.وترجمة كتابه الرئيسي" نظرية النجوم Theorica Planetarum "طبعت في البندقية عام ١٥٣١.

والأكثر شبابا بين هذه المجموعة الإسبانية هو اليهودي موسى بن ميمون، وأخذ اسمه في اللاتينية صورة Maimonides، وقد ولد في قرطبة عام ١١٣٥، وتوفي في مصر عام ١٢٠٤، وأشهر مؤلفاته

كتابه "دلالة الحائرين" كتبه بالعربية، وأنهاه في مصر، في عصر إمبراطورية صلاح الدين الأيوبي عام ١١٩٠م، وترجم إلى العبرية بعنوان Moreh Nebukhin، وإلى اللاتينية بعنوان Doctor perplexorum، وحاول فيه أن يوفق بين العقيدة اليهودية والأرسطوطاليسية العربية الإسبانية، ومارس تأثيرا متواصلا بين اليهود والعرب والمسيحيين، واستخدمه ألبرتو الأكبر وسانتو توماس.

وقد بسط سلاطين الموحدين في المغرب حمايتهم على ابن رشد في البدء، مدفوعين باهتمامهم الفلسفي، ولكن عندما جاء يعقوب المنصور إلى إسبانيا كي يحارب قشتالة وانتصر على النصارى، وأوقع بهم هزيمة ساحقة مرعبة، في وقعة الأراك عام ١١٩٥م، أصبح سجين حمية دينية، وجعل الفقهاء يتهمون ابن رشد بالزندقة، ونفي إلى أليسانة Lucena من عام ١١٩٥ إلى١١٩٨ وفي الوقت نفسه لاحق علماء آخرين، وأحرقت كتبهم، وهناك في فارس حيث ظل الغزالي وكان محببا إلى علماء الكلام، اضطرب في قبره، فقد انتصر تهافت الفلسفة على تهافت التهافت، وعم احتقار المثقفين، وبموت ابن رشد ماتت الفلسفة العربية.

هؤلاء العلماء العظام، ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون، ويعدون في المدارس اللاتينية الأكثر شهرة بين المؤلفين العرب، ظلوا مجهولين، أو حتى أقل شهرة في الشرق الإسلامي القديم، وبعض المؤلفات التي كتبوها لم يحتفظوا لهم بها حتى في

نصها العربي الأصيل، وإنما في ترجماتها، والعمل العقلي الهائل الذي أنجزه هؤلاء العلماء كان يمكن أن ينتهي به الأمر إلى الضياع، أو أن يصبح عديم التأثير مغمورا مهملا، ولولا الخاصية التي مارستها إسبانيا بين الشرق والغرب ما وجد الإسلام الإسباني مناخا أوربيا ملائما، وقد جعلت من الممكن أن ينضم فكر هؤلاء المسلمين ومعارفهم في القرن الثاني عشر إلى فكر العالم اللاتيني، كشيء جوهري، على امتداد أربعة قرون.

• العصر الثاني للمدرسة الطليطلية:

بعد وفاة ابن رشد وابن ميمون واصلت المدرسة الطليطلية نشاطها في القرن الثالث عشر، وفي مطالع هذا القرن الباكرة، أو في نهاية القرن الثاني عشر ترجم ألفريدو دي سارشيل Alfredo de Sarchel الرسالة التي تنسب إلى أرسطو مزعوم، وهي كتاب "النبات" في إسبانيا دون شك، لأنه يخلط اللاتينية ببعض التعبيرات الإسبانية، مثل اسم شجرة السيكران belenum وكان روجر بيكون يعتقد أن الكلمة عربية، إلا أن بعض الطلاب الإسبان شرحوا للأستاذ أنها ليست سوى الكلمة الإسبانية beleno [1].

وكان يعمل أيضا في المكتبات الطيلطلية ميجيل الاسكتلندي، أي ميكل سكوت الإنجليزي، مفتخرا بإقامته في إسبانيا، وقام في طليطلة،

---

(1) انظر تعليق أ. توماس المثير في روجر بيكون والطلاب الإسبان في: المجلة الإسبانية مجلد ٦، ص ٢٠- ٢١.

عام ١٢١٧ م، بإعادة صياغة كتاب De Sphaera للبطروجي في اللغة اللاتينية، وبلغ الأمر بالكتاب أن طبع في بولونيا عام ١٤٩٥، وقد ترجم كتبا أخرى لأرسطو بشرح ابن سينا وكانت موضع تقدير روجر بيكون، وفيها كما يقول ميكل سكوت، "أشاع فلسفة أرسطو" بين المدارس المسيحية.

ويظهر أيضا القس ماركوس معاصرا للسابقين، وأصبح فيما بعد كاهن طليطلة، وازدهر نشاطه بين عام ١١٩١ و ١٢١٦ أكيدا، ويظن أنه استمر حتى عام ١٢٣٤، وترجم جالينوس في عام ١٢٠٩. وترجم القرآن الكريم وعدة رسائل دينية موحدية عام ١٢١٣، وكلها تمت تحت رعاية الأسقف خمينيث الرادي Jimenez de Rada (١)

وفيما بعد شرع هرمان ألمان Herman Aleman عام ١٢٤٠م، في مذبح كنيسة الثالوث المقدس في طليطلة، في ترجمة شرح ابن رشد لكتاب أخلاق نبقوماخوس لأرسطو، وفي عام ١٢٥٦ (٢) أنهى ترجمة الشرح الوسيط لابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو، وينتمي هرمان هذا إلى جانب أنه مترجم لاتيني أيضا، إلى مدرسة المترجمين باللغة العامية، أو الرومانثية، على نحو ما سنرى فيما بعد، والتي حث ألفونسو العاشر في النصف الثاني من القرن الثالث عشر على قيامها.

ولكن رغم الانتشار والشهرة التي حازتها هذه المدرسة العامية،

---

(١) مقال م. ت "الفيراني وفاجدا" في مجلة الأندلس، عام ١٩٥١، ص ٩٩و ٢٥٩.

(٢) عن مذبح كنيسة الثالثوث المقدس انظر: غونثالو مينتديث بيدال، مجلة فقه اللغة الإسبانية الجديدة، المجلد ٥ ١٩٥١، ص ٣٦٤ في الهامش.

فإن المدرسة اللاتينية ظلت، رغم فتورها، تتعايش معها، وكان غونثالو غرسية غوديـيـل Gonzalo Garcia Godiel ١٢٨٠- ١٢٩٩م، آخـر أسـقف طليطلـي شـجع علـى الترجمـات اللاتينيـة، وإليـه أهـدى البارو دي أوبييدو Alvaro de Oviedo شرحه لكتاب ابن رشد، وقـد ألـف البـارو الأشتوري هـذا أعمـالا أخرى أصيلة تعد اليوم ضائعة مثل: العقل الإنساني De intelectu humano وخلق العالم De Creatione mundi [١]، وكـان معلقـا نشـطا علـى عـدد مـن المخطوطـات الطيلطليـة، ومعـه احتضـرت مدرسـة المتـرجمين فـي طليطلة والتي بـدأت عصرها الإسباني مع غونـد سـالبو، وانتهت إلى هذه الخاتمـة مـع ألبـارو دي أوبييـدو، وهـو إسباني خـالص أيضـا، وتلاشى اهتمام الأجانب بها.

منذ قـرن مـن الزمـان قـرأ رينـان الفرنسـي أطروحتـه عـن الفلسـفة العربيـة الإسـبانية : ابـن رشـد والرشـدية، وتضـمنت جملـة لا يمكـن تجنبها عند الحديث عن علم القرن الثاني عشر : " إدخـال النصوص العربية في الدراسات الغربية، قسم تـاريخ العلم والفلسفة إلى عصرين مختلفين تمامـا" فـي العصر الأول كـان علـى الفكر الإنسـاني أن يشبع فضوله فحسـب مـن بقايـا عصـر الانحـدار الفقيـرة، المحفوظـة فـي المـدارس الرومانيـة، وفـي العصـر الثـاني تمتـع بالمؤلفـات الإغريقيـة الأصيلة فضلا عن المؤلفات العربية [٢].

---

(١) خ. م. ميباس فيبكروسا، الترجمات المشرقية في مخطوطات كتدرانية طليطلة، ١٩٤٢، ص ٣٤و ٣٥، ١٦٥.

(٢) ابن رشد والرشدية، باريس ١٨٥٢، ص ١٥٨- ١٥٩.

ولكن معاصرا لألفونسو العالم ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه رينان بكثير: الفرنسيسكاني روجر بيكون، عرف كيف يبرز الفرق واضحا بين فقر العصر اللاتيني ويراه لا شيء، وبين ثراء العصر اللاتيني العربي، وفي كتابه لا يمل من ترديد أن الفلسفة لابد أن تدرس باللغة العربية، وأن اللاتينيين لا شيء عندهم يساوي شيئا غير الذي أخذوه من اللغات الأخرى، وأن كل أسرار الفلسفة تقريبا ترقد في لغات أجنبية بعيدة عن اللاتينية(١).

كل هذه الذخائر الغالية من المعرفة التي اندفع الغرب إلى احتوانها بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تلقاها بفضل الشخصية التي تميزت بها إسبانيا على امتداد تاريخها، وسيطا بين أوربا والثقافات الأفريقية والاسيوية المتنوعة، وأمام المد العربي الهائل، الذي لا يقاوم، اتخذت إسبانيا موقفين متعارضين فيما بينهما،وكلاهما منتش بأصالة فريدة، لقد اعتنقت الأغلبية العظمى من سكان شبه جزيرة إيبريا الدين الإسلامي، وهو موقف عادي، ذلك أن كل مقاطعات الإمبراطورية الرومانية البيزنطية اعتنقت الإسلام عندما افتتحها المسلمون، ولكن المسلمين الإسبان تميزوا في أنهم عرفوا كيف يضفون طابعا إسبانيا على الثقافة العربية، وصنعوا العصر الرائع في تاريخ الإسلام الإسباني، حين كان الاحتضار يسلك طريقه إلى بقية

---

(١) opus majus طبعة لندن ١٧٣٣، ص ٤٤و ٤٦و ٢٤٦. وهي نصوص جمعها م. اسين بلاثيوس في ابن مسرة ١٩١٤ ص ١٢٢و ١٢٩.

العالم العربي، والموقف الآخر، وهو معارض للموقف الأول، وكان استثناء خالصا: لا يوجد شعب آخر بين كل شعوب الإمبراطورية الرومانية التي اجتاحها الإسلام العملاق، أصر خلال ثمانية قرون على أن يسترد أرضه الوطنية كاملة إلا إسبانيا، لقد استردت إسبانيا الجديدة أراضيها التي تعربت، واستطاعت أن تعطي اللاتينية الغربية ما كانت في أشد الحاجة إليه: الكنوز المستوردة من العلم العربي المشرقي، والمأخوذة من خزائن الأندلس الإسلامي نفسه.

• ألفونسو العاشر والمترجمون في الرومانثية.

واصل العصر الخصيب للترجمة من العربية إلى اللاتينية سيره في إسبانيا خلال عصر آخر مع الترجمة من العربية إلى الإسبانية.

لقد أبان أميركو كاسترو Americo Castro في كتابه الجميل، وهو أساسي في هذه القضية، كما في قضايا أخرى كثيرة، كيف أن معاوني ألفونسو العاشر من العبريين هم الذين أقنعوه بأن يستخدم اللغة العامية لغة تعليمية في المؤلفات المذهبية، وكان هؤلاء العبريون يشعرون بنفور غلاب لا يقاوم من اللغة اللاتينية، الأداة العظمى للكنيسة المسيحية في نشر تعاليمها، فشجعوه على ترجمة العهد القديم إلى اللغة القشتالية في القرن الثالث عشر، وهم الذين غذوا بدعة كتابة المؤلفات التاريخية والعلمية باللهجة الرومانثية [1]، لا شيء أكثر احتمالا من وجهة النظر هذه، وقد عرضها أمريكو كاسترو في

---

(١) أميركو كاسترو، إسبانيا في تاريخها، ١٩٤٨ ص ٣٤٧، ٤٨٦، ٤٩٤.

رائعته البهية ومع ذلك، كتكملة لا مفر منها، لابد أن نضع المشكلة في نطاقها من الأحداث التي تكون منها جزءا لا ينفصل.

من الطبيعي أن تميل اللغات العامية إلى خلق نثر ينافس نثر اللغة اللاتينية كوسيلة تربوية، وتحتفظ لنا فرنسية القرن الثاني عشر بترجمة المزامير، وجانب من العهد القديم، وافتتح فلياردوين Villehardouin تدوين التاريخ في اللغة الفرنسية بكتابه " فتح القسطنطينية " وألفه عام ١٢٠٧م، وتحتفظ اللغة الفرنسية أيضا بتاريخ عالمي هو "كتاب التواريخ" ويحمل تاريخ ١٢٥٥، وأراد جوتييه دى متز Gautie de Metz في كتابه " صور العالم " وكتبه عام ١٢٤٥ ، أن يصوغ جملة الموسوعة شعرا ليفيد منها عامة الناس، وكانت هناك رغبة عامة في علمنة النشاط الثقافي، ونعرف أن كتب القانون Fuero Juzgo ترجمت إلى اللغة العامية في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، تحت حكم فرناندو الثالث، كما ترجمت إلى العامية أيضا كتب المعرفة المشرقية والفقه، وأصبح ذلك موضع تقليد.

لم يكن ألفونسو العاشر أقل إحساسا بهذا الاتجاه الرامي، إلى علمنة الثقافة وما كان ممكنا أن يكون، ونضيف أن معاصرا لألفونسو، ولو أنه أكبر منه بأعوام، الفرنسيسكاني روجر بيكون، وأشرنا إليه عدة مرات هنا، عبر عن ضياع الثقة في اللغة اللاتينية، وكان ذلك يضغط عليها يومها كلغة علمية: "ما كتب فيها قيمته زهيدة للغاية" وطبقا له لابد من اللجوء إلى الجهود التي حررها علماء من المسلمين والوثنيين في لغات أخرى، لماذا لم يكونوا يومها يسمحون أن تكون اللغة الأم وسيلة لنقل العلوم؟

ومن جانب آخر فإن انضمام الكتب العربية إلى الدراسات المدرسية في أوربا جاء معه باعتبار آخر، فالعربية لغة حية، ولغات أوربا الحية يمكن أن تتسع للأعمال العلمية، وأن تجعل وصولها إلى عامة الناس أمرا ممكنا، وقد أعطت بلاطات ملوك الطوائف في طليطلة وإشبيلية وغيرها المثل واضحا، وأيقظ ذلك يومها ذكريات حية قوية، فهذه الممالك الصغيرة التي تنافست في حماية العلماء والشعراء، وشجعت الأكاديميات العلمية الباهرة، حيث يتعاون العلماء الأوسع شهرة، دعمت الازدهار العلمي والفني للإسلام، وهو ما بذل المترجمون الطليطليون كل جهدهم في الانتفاع به، وقد أحس ألفونسو العاشر أنه مشدود إلى هذا المثل بقوة.

وجاءت مدرسة المترجمين إلى اللاتينية معها بمدرسة المترجمين في الرومانثية كنتيجة طبيعية، والعلاقة المتبادلة بين المدرستين نلحظها في حالات مثل حالة كتاب الكيمياء المنسوب إلى أبقراطيس Hipocrates ، فقد ترجم بأمر ألفونسو العاشر، ولدينا منه ثلاث مخطوطات: اثنتان في اللغة اللاتينية، عن طريق نص وسيط في اللغة الإسبانية تبعا للعادة المعروفة، ومخطوطة أخرى في اللغة القشتالية واستغنى بها عن الخطوة اللاتينية اللاحقة، والشيء نفسه يمكن أن يقال عن كتاب De Los Juicios de Las estrellas ووصلنا في ترجمتين: واحدة رومانثية والأخرى لاتينية، وتمتا بأمر الملك العالم، وتدخل في كليهما مترجما من العربية إلى الرومانثية يهودا بن

موسى الكوهين، وألبارو خادم الملك مترجما من الرومانثية إلى اللاتينية [١].

بقي أننا لم نتحقق من شخصية ألبارو هذا، ويجب أن نفترض بيقين ثابت أنه ألبارو أو بييدو الذي التقينا به فيما سبق شارحا لابن رشد، ثم نلتقى به هنا في رعاية أسقف طليطلة وآخر ممثلا لمدرسة المترجمين اللاتينية، حيث يصرح بأنه صنيعة الملك ألفونسو، ويعلن اتحاد المدرسة الطليطلية القديمة مع مدرسة المترجمين في الرومانثية الجديدة، لأن هذه تريد أيضا أن تكون امتدادًا لاتينيا.

- **العصر الأول للمدرسة الألفونسية:**

في هذا التاريخ. عام ١٢٥٦م، بدأ ألفونسو العاشر عصرا جديدا للترجمة العلمية سوف يستمر أربعة أعوام، وقبل ذلك في عام ١٢٥١، ولم يكن قد أصبح ملكا، أمر بأن يترجم في لغة أدبية خالصة كتاب كليلة ودمنة، وهي الترجمة الأولى لهذا الكتاب الشهير في لغة غربية [٢]، والآن في عام ١٢٥٦، يأمر بأن يترجم كتاب

---

(١) انظر: غونثالو مينتديث بيدال، كيف كانت تعمل المدارس الألفونسية، في مجلة فقه اللغة الإسبانية الجديدة، مجلد عام ١٩٥١، ص ٣٦٤، فيما يتصل بكتاب أبقراطيس، وص ٣٦٥ - ٣٦٦ فيما يتصل بكتاب Los juicios de la estrellas.

(٢) الأمير دون فدريك، شقيق الملك ألفونسو، قام أيضا بترجمة حكايات السندباد عام ١٢٥٣م، وعرفت في الإسبانية بعنوان كتاب خداع النساء، وهي ترجمة قيمة، لأن الأصل العربي الذي ترجمت عنه قد ضاع.

الصفيحة Asafeha للزرقالي، فلكي قرطبة الشهير، والذي عمل في طليطلة من عام ١٠٦١ حتى ١٠٨٤، وكتاب La ochava esfera ، وكتاب De la Al cora تأليف قسطا بن لوقا، وهو مسيحي أرثوذكسي من سوريا، وترجم كتاب الصلبان في عام ١٢٥٩، وهذه الكتب قوية الصلة باللاتينيين، لاستخدام نفس نظام الترجمة، بأن تتم بين شخصين، فقيه مسلم ورابى يهودي رفقة رجل دين مسيحي.

وثمة صلة أخرى أشد مباشرة بين مدرسة المترجمين القديمة إلى اللاتينية ومدرسة المترجمين الجديدة إلى القشتالية، ذلك أن الأشخاص الذين يعملون فيها هم أنفسهم، وقد عرضنا لحالة ألبارو دى أوبييدو، ويهودا بن موسى، ولدينا الآن هرمان ألمان الذي أشرنا إليه من قبل، فقد جرؤ بعد سنوات طويلة من الترجمة إلى اللاتينية في طليطلة على القيام بترجمة إسبانية لكتاب المزامير طبقا للنص العبرى، في لغة أدبية قوية واضحة، ولو أن معرفته باللغة العبرية كانت متوسطة، مما يجعلنا نظن أن شخصا ما عاونه.وربما لم يكن يحتاج إليه في إدارة المدرسة الإسبانية، لأنه كان قد تجنس في مملكة ألفونسو، حيث شغل كرسي أسقفية أستورجة عام ١٢٦٦ [١].

هذه الصلات الشخصية التي أشرنا إليها تشير إلى أن مدرسة المترجمين الإسبان الألفونسية جاءت وليدة تطور داخلي لمدرسة المترجمين اللاتينية، وفي حالة De Los Juicios de Las estrellas يبدو أن يهودا بن موسى هو الذي أشار بالترجمة الرومانثية، وهو أحد أعوان الملك الكثيرين، طبقا لتفكير أمريكو كاسترو، وفي حالة

---

(١) س، برشيه، كتب العهد القديم القشتالية، يعتقد أنه كان معه بعض المعاونين للغة العبرية، في مجلة رومانيا. المجلد ٢٨، ص ٣٨٨- ٣٩١.

كتاب المزامير لم يكن الملهم يهوديا، وإنما كان ألمانيا استجاب لاتجاهات شاعت، وأصبحت مقبولة في بلاد أخرى، وفي كلتا الحالتين فإن القرار الحاسم كان قرار الملك.

• **الفونسو العاشر وفيدريكو الثاني:**

كان للإمبراطور فيدريكو الثاني في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وسبق ألفونسو العاشر مباشرة، بلاط علمي في بالرم، مثل البلاط، الذي كان للملك ألفونسو في طليطلة وإشبيلية ومرسية، ولكن ترجمات ذلك البلاط ظلت ترقد في اللغة اللاتينية، فقد كانوا هناك يستخدمون فقط اللغة العامية شعرا، ومع هذه المدرسة الشعرية الصقلية ولد الأدب الإيطالي متأخرا في مولده عن الفرنسي والإسباني، لأن العلم بالمصطلحات اللاتينية كانت له سطوة قوية، ما كان ممكنا أن يكون معها نثر عامي في العصر الذي ولد فيه الشعر، لأن كل اللغات تبدأ الكتابة في لغة شعرية تسبق اللغة النثرية، حينذاك نضج الأدب الفرنسي وحده، وقبل أوانه، في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وأمكنه أن يدفع نثره إلى الأمام بقوة، على حين أن الأدب الإسباني، ويجيء دائما متأخرا بالنسبة للأدب الفرنسي، لم ينشط في نتاجه النثري إلا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر فحسب، ولكنه تميز بأن دافعه إلى التجديد لم يكن مجرد شخص فحسب، مثل فيليباردوين أو جوتييه دي ميتز، وإنما قام به ملك، مع كل الإمكانات التي يتوفر عليها ملك، ومن بينها تعاون العلماء المسلمين واليهود

فضلا عن المسيحيين، ملك غير عادي، مغرم بالعلم، ومندفع إلى تجديده وتحريره من الانغلاق الذي اعتقله فيه استخدام اللغة اللاتينية وإشاعته بين عامة الناس.

وكتاب المزامير الذي ترجمه هرمان ألمان، وترجمة العهد القديم الذين يكون الأول جزءا منه، لابد أن تكون قد تمت قبل عام ١٢٦٠ م [١] ، حيث توقف العمل الثقافي للبلاط في هذا العام.

• العصر الثاني للترجمات الألفونسية:

ازدحم العقد الأول من النصف الثاني للقرن الثالث عشر بالحرب وبالسياسة، واستأنف ألفونسو العاشر نشاطه العلمي والأدبي، لتحقيق غايات جديدة تتسم بالإجادة والأصالة، وهو ما أظهرته بوضوح دراسة قريبة لغونثالو مينديث بيدال [٢]، وفي هذا العصر الثاني أعادوا ترجمة بعض الأعمال مرة أخرى، لأن ترجمتها الأولى لم تكن مقبولة فيما يبدو، وروجعت ترجمات أخرى، وعرضت في شكل أفضل، وألحق بها إضافات تحاول إكمالها.

في هذا العصر ألف كتاب الزيج الألفونسي عام ١٢٧٢ م، وكتاب الأحجار الكريمة عام ١٢٧٩، وكتاب الشطرنج عام ١٢٨٣م، وقبل

---

(١) تبعا لما يمكن أن يستنتج من المدونة الخاصة لألفونسو العاشر عام ١٢٦٠.

(٢) في مقاله بمجلة فقه اللغة الإسبانية الجديدة المشار إليه، المجلد ٥ سنة ١٩٥١ ص ٣٦٣- ٣٨٠، حيث يوجد تقسيم نشاط ألفونسو العاشر إلى عصرين واضحا.

خمسة عشر عاما تقريبا أنهى البيوباثنيس، بيثنت دي بيوفيس Vicente de Beauvais، كتابه العظيم "تاريخ العالم" في اللغة اللاتنية، وبدأ ألفونسو العاشر يؤلف كتابه "التاريخ الكبير والعام" ١٢٧٢- ١٢٨٤، في اللغة القشتالية، في ضوء خطة أكثر طموحا، وحجم أوسع بكثير، ومع غاية جديدة أن يُستخدم مصدرا إلى جانب النصوص الكنسية والكلاسية القديمة، واستخدم فيه كثيرا من الكتب العربية، أمثال: أبي عبيد البكري، ويلقبه بملك نبلة، ويذكر عدة مرات مؤلفه الجغرافي العظيم، "كتاب المسالك والممالك" بعنوانه الأصلي، واستخدم أيضا عددا من كتب المؤلفين الآخرين، ممن يذكر أسماءهم فقط، أو مؤلفاتهم وحدها، كقوله: "عالم من العرب كان اسمه الوصيف، وكتب تواريخ مصر مذكورة بكثرة كبيرة" وكتاب ابن المصيف شاه.

• الترجمات الإسبانية:

مصحوبة بترجمات لاتينية ولغات أخرى:

وقد أدرك ألفونسو العاشر في مثابرته العظيمة على إشاعة المعرفة، أن اللغة الإسبانية تصعب انتشار الكتب في بلاد أخرى، فواصل عمل المدرسة الطليطلية القديمة ومد رحابه، وحاول أن يجعل الترجمات القشتالية، تضم ترجمات ليست لاتينية فحسب، وإنما تتضمن أيضا لغات عامية أخرى.

وعندما عرض أسين بلاثيوس لدراسة المشكلة المتصلة بالمستلهمات الشرقية في نشاطات الملك ألفونسو الثقافية، المتصلة بالفلك، لم يذهب بها بعيدا عن إسبانيا، لأنها اعتمدت على تراجم في لغات مختلفة [١]، ويمكن القول إن الأسطرلاب الأوربي الذي هو اسطرلاب الملك ألفونسو العالم. وهو الاسطرلاب الذي استخدمه من قبل كل بحارة الغرب حتى العصور الحديثة، إنما هو الذي صنعه الزرقالي الإسباني، ووضع هذه الآلة في صورتها الدقيقة الكاملة. واسمها العربي، واستخدمه ألفونسو أيضا، هو الصفيحة، واستخدمته اللغة اللاتينية العلمية في صورة Asaphea ، وكان الاسم يطلق أيضا على الأجزاء التي كانت الآلة تحتوي عليها.

والزيجات Tabulae Astronomicas التي تمت في طليطلة ترجمت في الحال إلى اللغة اللاتينية، وتسمى في المخطوطات عادة الزيج الألفونسي Tabulae Alphonsi وأحيانا الزيج الطليطلي Tabulae Toletanae. طبعت في الحال مرات عديدة، منذ طبعة البندقية عام ١٤٨٣م إلى طبعة ليزينج عام ١٥٨٠، واستخدمها الجميع، وحتى كوبيرنيكو Coperanico نفسه كان يستخدم الزيجات الألفونسية وعلق عليها بخط يده عام ١٥٠٠، طبقا لما يرى في النسخة الموجودة في مكتبة أوبسالا.

---

(١) انظر مثلا : إحصاء المخطوطات الأجنبية في الطبعة الضخمة لكتاب " كتب المعرفة الفلكية "، تأليف ريكو سنوراس، جـ٥ ، ١٨، ص٥٠ وما بعدها. وتقويم ترجمة إيطالية تمت في عام ١٣٤١ قام به أو.ج . تلجرين في كتاب " تكريم ميننديث بيدال "، الجزء ٢ ، عام ١٩٢٥، ص٦٥٧.

لتفادي قلة انتشار الكتاب الذي تفرضه اللغة الإسبانية على مؤلفاته، لجأ الملك في تحمسه لإشاعة المعارف المشرقية إلى ترجمة الأصل القشتالي لا إلى اللغة اللاتينية فحسب، وإنما إلى لغات عامية أخرى، وهذا الجانب من النشاط الأدبي الذي كان موجودا في بلاط الملك العالم ظل مجهولا إلى أن اكتشف أخيرا بمناسبة حدث مثير، دفعهم إلى أن يخرجوا إلى الضوء المخطوطات التي ترقد مهملة في المكتبات الكبرى، من يدري أي مخطوطات ألفونسية منسية مثل هذه تماما، يمكن أن تظهر في المستقبل؟!

عندما عرض أسين بلاثيوس المشكلة المتصلة باستلهام دانتي لمصادر إسلامية تتصل بمعجزة إسراء محمد وعروجه إلى السموات العلا، ورؤيته للثواب والعقاب في الآخرة، خصص خمسة فصول تقريبا لدعم القول بإمكانية انتقال النماذج الإسلامية إلى أوربا المسيحية، ومع ذلك فإن خصوم فكرة التقليد لم يستريحوا إلى أي اقتناع، وكان الإقناع مختفيا في مخطوطات تنام هادئة بعمق وسط ضجيج المكتبتين الأكثر زوارا في العالم: المكتبة الوطنية في باريس ومكتبة أوكسفورد، مخطوطات كان يجهلها أسين بلاثيوس، ويجهلها الجميع حتى الأعوام الأخيرة.

في هذه المخطوطات أن ألفونسو العاشر كلف أحد أطبائه اليهود، إبراهيم الطليطلي، أي إبراهان الفكين، مترجم كتاب الصفيحة للزرقالي، بأن يترجم إلى القشتالية إحدى الروايات العربية التي يتضمنها الأدب العربي عن "المعراج" وصعود محمد إلى الجنة، وهذه

الترجمة القشتالية لكتاب المعراج Libro de la Escala مفقودة اليوم، ولكن موثق بلاط الملك ألفونسو، ويدعى بونابنتورا دي سيينا Bonaventura de Siena قام بعمل ترجمة لاتينية لها وأخرى فرنسية، وهذه الأخيرة تحمل تاريخ مايو ١٢٦٤، وكلتاهما اكتشفت بعد قرون من النسيان، وعرف أمرهما في وقت واحد مستقلتين الأولى عن الأخرى، في كل من إيطاليا وإسبانيا عام ١٩٤٩.

نحن نعرف الآن إذن أن ثلاث ترجمات للمعراج، في الإسبانية والفرنسية واللاتينية، تمت في بلاط ألفونسو العالم، ونعرف أيضا أن الترجمة اللاتينية كانت معروفة في توسكانا نحو عام ١٣٥٠، وفي أبوليا في القرن الخامس عشر، والآن، فيما يرى العالم المستشرق ج. ليفي دالا فيدا G. Levi della Vida ، وكان قبلها في شيء من التردد حول هذه القضية. "لا يمكن اليوم الشك في أن كتاب المعراج أخذ طريقه إلى الغرب في ثلاث ترجمات، قشتالية ولاتينية وفرنسية، وبعيدا عن أي احتمال أنه ظل مجهولا لدانتي، وفكرة أسين بلاثيوس عن حقيقة العلاقات بين دانتي والمعراج الإسلامي ليست ممكنة فحسب، وإنما تبقى مؤكدة ونهائية"[١]، وكلمات هذا المستشرق الإيطالي الشهير تضع النقطة النهائية في هذه القضية وتقول الكلمة الفاصلة في هذا النقاش.

---

(١) في مجلة الأندلس، المجلد ١٩، عام ١٩٤٩، ص ٣٩٢، وفي صفحة ٤٠٢، تعليق في أن إنريكو شيروللي، عندما نشر النص الألفونسي الذي وجده شدد كثيرا على إسبانية التأثير، بداية من عنوان الكتاب وهو: كتاب المعراج وقضية المصادر العربية الإسبانية للكوميديا الإلهية الفاتيكان ١٩٤٩.

لقد أظهرت إسبانيا مرة أخرى، فوق ما سبق، أنها كانت في عصر ألفونسو العالم حلقة اتصال بين الشرق والغرب، في أعظم مناسبة يمكن أن يقدمها لنا التاريخ الأدبي عبر القرون، حين وحدت بين المفهوم المسيحي لدانتي والروايات الإسلامية التي كانت شائعة حول المعراج بين المسلمين والإسبان.





ألفاظ موسيقية رومانثية
ذات أصل عربى



أو بين مجموعة مختلفة

تحدد طبيعة الاتصال بين شعب وآخر، أو بين مجموعة مختلفة من الشعوب، مجال التأثير المتبادل بينهما وطرائقه، وإذا كان كل واحد منهما يتحدث لغة مختلفة عن البقية تحدث ظاهرة انتقال لفظ من لغة إلى أخرى، وفي هذا المجال فإن التأثير يمضي من الأعلى إلى الأدنى، وينطلق ممن يملك ثقافة أرفع وأقوى، وتنم الألفاظ المهاجرة عن تقدم الموضوعات التي تدل عليها في اللغة التي هاجرت منها، ويحدث الشيء نفسه مع النظم السياسية، والتقاليد الاجتماعية والمهارات التقنية، والفنون والعلوم وغيرها.

وكان على إسبانيا، بحكم موقعها الجغرافي، أن تعاني العديد من التأثيرات وكلها تعلن عن نفسها في لغتها المعاصرة، وإذا كانت الرومانثية [1] لغتها من قديم فإن تأثير اللاتينية يبدو فيها أشد وضوحا من أية لغة أخرى، ومع ذلك فقد اقتحمت ألفاظ عربية كثيرة حدود الرومانثية وفرضت نفسها: إن التحدث باللغة العربية في شبه جزيرة إيبريا على امتداد قرون عديدة لم يذهب عبثا.

---

(١) يطلق لفظ رومانث Romance في الإسبانية على كل اللهجات التي تفرعت عن اللاتينية، كالإسبانية والفرنسية والبروفنسالية والإيطالية والبرتغالية وغيرها، قبل أن تستقر قواعدها، وتثبت وتصبح لغة متصلة (المترجم).

• كتب هذا البحث العالم الأسباني الكبير خوليان ريبيرا، وقمت بترجمته إلى العربية.

وحجم الألفاظ العربية التي دخلت لغتنا الرومانثية، ودلالتها يحدد المجال الذي مارس فيه التأثير دوره . ففي مجال النظم السياسية والحربية تجد كلمات: القاضي alcalde وصاحب المدينة zalmedina و المحتسب al motacen و الوزير alguacil والقائد alcaide والدليل adalid وغيرها.

وفي مجال المعاملات التجارية نجد الألفاظ: تعريفة tarifa، والفندق alhondiga [1] والقيسرية alcaiceria وغيرها، وفي المقاييس نلتقي بألفاظ: خروبة arroba والرطل arrelde وثمن tomin، وألفاظ أخرى، وفي النقود نجد: مثقال mizcal ومرابطي maravidi وغيرها.

وفي الضرائب ألفاظ : القبالة: alcabala والفرضة alfarda ، وأسماء غيرها.

وفي المهن: الفخار alfarero والبناء albanl، والعريف alarife والخياط alfayate وكلمات أخرى كثيرة.

وفي مجال المعمار تشيع كلمات: القصر alcazar والطليعة atalaya، والدرب adarve والمينا almena ، والقبة alcoba والجب aljibe ، والشمسية ajimez [2] وألفاظ أخرى.

ولنا أن نتساءل: هل دخلت لغتنا الرومانثية ألفاظ عربية تتصل بالموسيقا؟

---

(١) حرف H كان ينطق فاء F في اللغة الرومانثية في العصر الوسيط (المترجم).

(٢) نافذة مزدوجة العقود، تدخل منها الشمس.

لم يشر أحد من قبل في دقة واضحة إلى التأثير الواسع المدى الذي حدث في هذا المجال،ومن ثم لم يستوقف نظر كبار العلماء هذا القدر من الألفاظ المتصلة بالموسيقا مع أن دراستها ذات أهمية عظمى، لما تحمله من دلالات في انتقالها من العربية إلى الرومانثية، وأود الآن أن أعرض لبعض منها.

تلعب الظروف دورًا بارزًا في تحضر بعض الشعوب وتقدمها، وسبقها بقية الأمم الأخرى، ثم يدور الفلك دورته، فيصيبها التخلف، وتعود إلى المؤخرة بعد أن كانت في المقدمة،ومن ثم فإن التأثير والتأثر يخضع لهذا الدور أيضا، فهو ليس وقفا على أمة بعينها، والذين كانوا في مرحلة ما يصدرون ما عندهم، ويؤثرون في غيرهم يعودون في مرحلة أخرى مستوردين ومستقبلين أي متأثرين بسواهم، وهكذا دواليك.

وإذا عدنا إلى الشعب العربي في عصر النبي (عليه الصلاة والسلام) لم نجده موسيقيا وكان يكره الموسيقا، إذا لم نقل إنه يعتبرها معصية، ولكنه وقع في حبائلها مع الزمن، وأغرم بها واستعار الموسيقا العملية التي كانت تمارس في فارس وفي الأمبراطورية البيزنطية، ثم دفع به فضوله العلمي، وحب المعرفة، إلى تعريبها عمليا ونظريا، فترجم تراث الإغريق الموسيقى ونظرياتهم عنها، ودراساتهم المتصلة بها وتمثلها، وأخذت تقنية الإغريق الموسيقية طريقها إلى الثقافة الإسلامية الواسعة كجزء منها، ولدينا من الألفاظ الموسيقية

اليونانية المستخدمة في اللغة العربية كلمات: موسيقا وموسيقى، وبربط، والكنارة، وكلمات أخرى، إلى جانب أسماء "النوتة" الموسيقية وقواعدها اوغيرها. أي أن المسلمين تأثروا في مجال الموسيقا، شعبيا وثقافيا، بشعوب العالم القديم التي سبقتهم في مجال الحضارة.

وبفضل هذه التأثيرات الوافدة بدأت الموسيقا تزدهر على امتداد العالم الإسلامي وبلغت قدرا عاليا من الدقة والإتقان، على حين أخذت أوروبا في العصر الوسيط طريقها نحو التخلف والتدهور، لا في مجال الموسيقا فحسب، وإنما في بقية ألوان الفنون والعلوم الأخرى، وبدأت موجة التأثير في هذه المرة تندفع من البلاد الإسلامية نحو أوربا، ودخلت الموسيقا الشرقية إسبانيا، وابتدع الأندلس في الأغاني نظاما عبقريا، شاع في كل بلاد المعمورة، وبخاصة في ممالك شمال الأندلس المسيحية [١].

إن كثرة الألفاظ العربية التي تومئ إلى ظواهر مرتبطة بالموسيقا والحفلات والرقص والآلات الخاصة بها، وغير ذلك كثير واقع بليغ الدلالة، ولا يزال الشعب الإسباني حتى يومنا هذا، يستخدم الكثير من هذه الألفاظ العربية، التي تعبر عن الحفلات والتجمعات، مثل: الصريخ alarido والولولة alborbola وزمرة zambra وغيرها، ومن أسماء أدوات الموسيقا والغناء: قيثارة guitarra، والعود Laud،

---

(١) يشير إلى نظام الزجل والموشحات (المترجم).

وشبابة xebaba، والبوق albogue والنفير anafil والدف adufe وغيرها.

وبقيت كلمات أخرى ذات دلالات أكبر، وتستحق دراسة أشمل، ووقفة آنية، ومن بينها كلمة كانت شائعة قديما واستخدمت على نطاق واسع في أزمنة أخرى، ولو أنها هجرت الآن، وهي:

•الزجّال segerel

عرضت العالمة البرتغالية، الواسعة الثقافة السيدة كارولينا ميكانيلس C. Michaelis في كتابها "ديوان أجودة Cancionero de Agudo" ص ٦٤٩ وما بعدها، أبحاثا تتصل ببعض الشعراء المغنيين الذين كانوا ينتشرون في أعداد كبيرة على بطحاء شبه جزيرة إيبيريا، ويطلق على الواحد منهم اسم: "الزجال الإسباني Segeral hispana "وتقول لنا أن هؤلاء الزجالين كانوا يترددون على مختلف أمراء الإقطاع والقلاع، يطلبون من سادتها الهبات: أموالا، أو خيلا، أو سلاحا، أو رجالا، أو ملابس، وأحيانا أقمصة رخيصة، مقابل الشعر الذي ينشدونه ويتغنون به، وكان هؤلاء الكبار يتطلبون فيهم أن يكونوا فنانين، صوتهم عميق وجميل، ويعرفون كيف يقولون ما يبدعون دون أخطاء كثيرة، ويغنون جيدا أشعارا بهجة، ليست بالغة الروعة ولا متحذلقة.

كان هؤلاء الشعراء الجوّالون يغنون للأمراء ورجال البلاط، على نحو ما يترنم الريفي بأدوار الزجل، ويدعون لأنفسهم لقب الشاعر

المنشد Trovador في حين أن الناس يتهمونهم بالبوهيمية والصعلكة، ويعيرونهم بأنهم ينشدون بأجر ويغنون في مقابل، وهم يطوفون بكل أنحاء شبه الجزيرة، من الأطلنطي حتى البحر الأبيض المتوسط،ومن جبل طارق حتى جبال البرانس، ويتصلون بالأمراء والسراة في جليقية، والبرتغال وقشتالة، ونبرة وأرغون، وليون، وبروفانس، ومسلمي الأندلس، ويطلق عليهم اسم Segrel أو Segler أو Seglier أو Seger تبعا للغة، أو اللهجة، التي ينطق الاسم فيها.

ولم تستطع السيدة ميكانيليس وهي تبحث عن تفسير وأصول لهذا اللفظ أن تتخيل أنه جاء إلينا من اللغة العربية، وحصرت نفسها في نطاق البحث عن أصول رومانية له، في كلمة تشبهه صوتيا، وتلتقي معه معنى على نحو ما. وبدل أن تختار الكلمة البروفنسالية Segre بمعنى تابع وهي تساوي الإسبانية Seguir، اختارت الصورة الفرنسية Segle أو Segre بمعنى قرن من الزمان،وهي في الإسبانية Siglo وافترضت أن لفظ Segrel يعني علماني وهو في الإسبانية Secular، اعتمادا على الحياة العابثة التي كان يحياها هؤلاء الشعراء الجوّالون،وتجيء في أقصى الطرف المقابل من حياة رجال الدين، أو التي يفترض أنها كذلك.

كانت ضوضاء كلمة Segle السراب الذي خدع الباحثة، لأن لفظ Secular بمعنى علماني لايعبر بدقة عن طراز الحياة الاجتماعية التي كان يحياها الزجّال Segrel وإنما هي كلمة مبهمة المعنى يمكن أن تنطبق على كل ما ليس برهبانية.

وعلى النقيض إذا لجأنا إلى البحث عن أصل الكلمة في اللغة العربية فسوف نقع لا على اللفظ الذي يهدي إليها لا بصوتياته فحسب، وإنما أيضا بمعناه الدقيق المحدد والمخصص، وهذا اللفظ هو :" زجال" العربية الأندلسية، والذي نلتقي به في كل خطوة عند المؤلفين العرب الذين يتحدثون عن الشعر الشعبي، يقول ابن قزمان مثلا:

لشْ عار عندك   يا كاتب المآثر

أن نكون وشّاح   وزجّال وشاعر

وأديب كاتب   وعندي نوادر [1]

ونكون ضايع   بحال مشط أقرع؟

أي أن معنى زجال شاعر أو مغن يؤلف الأزجال والأغاني من اللون الشعبي الأندلسي.

وهذه الأزجال تتألف -كما نعرف- طبقا للنظام الذي ابتدعه الأندلسيون في القرن العاشر الميلادي من أدوار ويتألف الدور من مركز وأغصان وقفل، وعلينا أن نعود إلى النموذج الأندلسي الأصيل لتفسير هذا الانتقال.

أطْلق اللفظ العربي "زجال" في الأندلس على الشاعر أو المغني

---

(١) ديوان ابن قزمان، ج ١ الزجل السابع، الدور السابع عشر ،تحقيق إميلو غرسية غومث، مدريد ١٩٧٢.

الذي يوقف نفسه على هذا الفن الشعري الموسيقى، والشعبي منه بخاصة، وكان لونا من الأدب يتمتع بشعبية واسعة في القرن الثالث عشر الميلادي وبلغ عددهم قدرا كبيرا يتجاوز الحصر، ويصف المؤرخون هؤلاء الزجّالين الأندلسيين، على نحو ما نجد في وصف segreles الذين يعيشون في إسبانيا المسيحية: أناس بوهيميون، يؤلفون الأغاني للسادة الأغنياء، وللأمراء والملوك، وغيرهم، ويتلقون مقابل مدانحهم نقودا أو ملابس أو أشياء أخرى، ويذكر ابن سعيد المغربي في كتابه المغرب في حلي المغرب في فصل خاص بهم تحت عنوان: أهداب، فهم أناس مبتذلون، يؤلفون أزجالا بهجة، وغير محتشمة أحيانا، أي أن الزجال الأندلسي ليس إلا طرازا شبيها تماما بما عليه segrel في إسبانيا المسيحية وهو الذي حاولت السيدة ميكانيليس أن تدرسه.

وإذن فمعنى اللفظين segrel الرومانثية وزجال العربية، واحد وإذا كان ثمة اختلاف بسيط بينهما فمرده إلى اختلاف التقدير الاجتماعي الذي كان يستحقه كل واحد منهما في الشعب الذي ينتمي إليه.

هل يمكن القول أن لفظ segrel الرومانثي مأخوذ من لفظ زجال العربي؟ ذلك ما سأحاول الإجابة عنه، وأبدأ بالحرف الأول من كلمة "زجال" وهو حرف الزاي.

مع الوهلة الأولى يبدو لجمهرة المثقفين أن من النادر جدا أن يصبح حرف الزاي العربي حرف S اللاتيني عندما تنتقل الكلمة التي

تحمله إلى اللغة القشتالية (١) لأن العادة جرت أن يستبدل بحرف Z وفي أحايين قليلة بحرف Z مثل كلمة زمرة zambra والزيتون azitun غير أن هذا الشذوذ الظاهري يمكن تفسيره، فيما أرى، بأن كلمة زجال لم تنتقل من العربية إلى القشتالية مباشرة، وإنما عن طريق لهجة رومانثية أخرى، تصبح فيها الزاي العربية حرف S اللاتيني، من البرتغالية مثلا، أو القطلونية، أو البروفنسالية، ويرى مينينديث إي بلايو في الجزء الثاني من أعماله المختارة، أن لفظ segrel لم يكن موجودا في النصوص القشتالية الوسيطة، وإنما في أغاني جليقية وبروفانس.

والحرف الثاني الجيم، وهو حرف عربي له تاريخ طويل، ولم يستقر نطقه على قاعدة واحدة، فهو يعادل حرف J في الفرنسية، في مثل كلمة Jaune تارة، وحرف G في مثل ga , go , gu في اللغة الإسبانية تارة أخرى، وهو اختلاف يعود إلى زمن بعيد، وثمة أسماء انتقلت إلى اللغة العربية من لغات أخرى، وبين أصواتها حرف G في صورته الأخيرة هذه، وأصبح في العربية جيما مثل كلمات Galicia أصبحت جليقية و Purgos و Tagus و Galeno مما يوحي بأن حرف الجيم في صورته العربية يعادل مقابله G اللاتيني، عندما تتلوه الحركات a , o , u.

---

(١) قشتالة إحدى مقاطعات الأندلس المسيحية، وتقع في وسط شماله، وقد اضطلعت بالدور الأكبر في الحرب ضد المسلمين، وبعد انتصارهم النهائي أصبحت لهجة مقاطعتهم هي اللغة الرسمية، وإليها تنسب فيقال القشتالية، أي الإسبانية (المترجم).

وبعد ذلك لوحظ أنه في نطاق البلد الواحد الذي يتحدث العربية يختلف نطق الجيم من منطقة إلى أخرى فبعض المناطق تنطقها شديدة، مثل ga, go, gu وبعضها الآخر ينطقها معطشة مثل حرف G في الكلمة الإيطالية giorno ويقول المستشرق الإيطالي نللينو إن سكان القاهرة وما حولها، وبعض سكان الإسكندرية والفيوم، ينطقون الجيم شديدة، على حين أن بقية سكان مصر ينطقونها معطشة مثل حرف j في اللغة الفرنسية [1] وليس من المستغرب إذن أن بعض الكلمات العربية في إسبانيا في العصور الوسطى، والتي تحتوي على حرف الجيم انتقلت هذه إلى اللغة الرومانثية الإسبانية جيما غير معطشة، وأصبح يمثلها حرف G حين تتلوه الحركات a,g,u مثل: جلبانة galbana وجلنجة galanga وجروف garrufo وغيرها.

هذه الظاهرة إذن عادية في الانتقال الكتابي.

وفيما يتصل بزيادة حرف R بين حرف G وحرف L لتصبح الكلمة Segerel فإن مثل هذه الظاهرة شائع عند انتقال الألفاظ العربية إلى اللغة القشتالية كما في: جبل طارق Gibraltar ومثلها ألفاظ trufa, motril, graznar, droga وكلمات أخرى.

نملك الآن كل البراهين البنائية والصوتية التي يمكن أن تهدينا إلى الأصل الذي اشتقت منه الكلمة التي ننطقها segrel ، وبقية صورها في اللغات الرومانثية الأخرى، وهي: segrier , seglier مشتقة على

---

(1) C. A Nallino L'arabo parlato in egitto , pag . 2.

التأكيد من الأصل نفسه، وفيما يتصل بالكلمة segral البروفنسالية يمكن أن نقول إنها لم تؤخذ مباشرة من seglier الجليقية، ولا من الاسم العربي "زجّال" وإنما من المصدر نفسه "زجل" واشتقت منه على النحو التالي، طبقا لقواعد النحو البروفنسالي: segel- ier وفيها ضاعت الثانية، فأصبحت seglier وعلى أي حال فنحن دائما، في نهاية المطاف نصل إلى الأصل الأندلسي، وننتهي بالكلمة عند أصولها العربية.

بقي أن نشير إلى أن دخول هذه الكلمة في اللغات الرومانثية يحمل معنى كبيرا، فهو يؤكد حجم التأثير الذي مارسته الأغاني الأندلسية على الأغاني في أوربا، وبالتالي في الموسيقا نفسها، وفي شكل الشعر نفسه، وجاء في صورة الزجل الأندلسي وهو أمر تأكد لنا تاريخيا عبر طرق أخرى.

إن الزجّال segrel مغن شعبي من طبقة ثانوية إلى حد ما، وهو يدفع إلى خاطرنا بطراز آخر من الشعراء، كان شائعا في أوربا، واحتل مكانا أسمى من الزجّال وهو:

• **التروبادور: Trovador**

هل من الممكن أن تكون كلمة تروبادور Trovador ذات أصل عربي؟

ولم لا؟ لقد أصبح الآن واضحا، وثابتا، أن أغاني شعراء التروبادور الأولين كانت تقليدا بيّنا للأزجال الغنائية

الأندلسية. وسوف تصيبنا الدهشة، وتستولي علينا الغرابة، حين يتبين لنا أننا أخذنا من اللغة العربية اللقب الذى نطلقه على مؤلفي هذه الأغاني ومنشديها، والبحث عن أصل الكلمة، وإذا جمعنا المادة التي ندرك بوضوح أنها تحمل تيارا ظاهرا من التأثير، ورتبناها، سوف يهدينا إلى الحق، ويعصمنا من التيه، ويجنبنا الشذوذ، ويصبح علمنا دليلا على الفطنة العملية، لأن الخطأ يجيء حين يصبح الأمر مغامرة، نمضي معها إلى الغاية دون تحديد الوجهة أو المنهج، أو نندفع في اتجاهات مفتعلة، نحاول اكتشاف السراب الخادع الذي تقودنا إليه الظواهر السطحية للصوتيات وحدها[١].

من بين الدراسات التي قام بها العلماء المتخصصون في الدراسات الرومانية، كان الاتجاه الأكثر جدية فيما توصلوا إليه عن أصل كلمة trovador يحمل الغموض نفسه الذي التقينا به، ونحن ندرس أصل كلمة segrel إذ لجأوا إلى لفظ لاتينى تشبه أصواته أصوات اللفظ الذي معنا ولكنهما بعيدان معنى للغاية، والصلة بينهما الموسيقا، وفي القرن العاشر الميلادي استخدم الخوارزمي كلمة "مطرب" مرادفة لمعنى مؤلف أغان، أي في معنى trovador أو trovero وأن أطرب تعني: عزف الموسيقا أو غنى.

---

(١) لمعرفة دور هؤلاء الشعراء وحقيقتهم تفصيلا، يمكن العودة إلى كتابنا: ملحمة السيد، الفصل الخاص بالشاعر الجوال، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣ (المترجم).

والطرب مصدر طرب يعني الغناء، وهذه الكلمة التي ضبط حرفها الأول، وهو الطاء بالفتح، كانت تنطق واقعا في القشتالية بالضم بتأثير هذا الحرف الساكن الأول، لأنه صوت إطباق مفتوح تلته الراء، فأصبحت torob وحتى يدون صوت الإطباق، ودون حرف الراء، فإن الضمة o قد تخلف الفتحة a في الكلمات العربية التي أخذت طريقها إلى اللغة القشتالية مثل حق أصبحت Hoque والخفيفة أصبحت aljofifa، وطبق أصبحت Tabuco.

وما يحدث من ضم نتيجة تجاور الراء يمكن أن نجد له مثلا في الكلمات العربية التالية: فلفظ صحراء أصبح في البرتغالية Safora [١]، وفي الألفاظ العربية التي دخلت القشتالية كلمة شراب أصبحت xarope، والكراوية أصبحت alcarovea، وبتأثير الضاد أحيانا فأصبحت محاضرة mahadora وأدب أصبحت adobe وغيرها.

وعامية أهل الأندلس ولهجات المغرب، في مثل الكلمات التي أشرنا إليها، يُنبر فيها المقطع الأخير، وكلمة طرب أصبحت -على نحو ما أشرنا- torob ومع فقد الحركة الأولى غير المنبورة تصبح طرب trob وتعني غناء.

ومن السهل أن نلحظ أن لفظ trov (aire), و trov (ador) [٢]

---

(١) كان حرف f ينطق هاء في لهجات شبه جزيرة إيبريا الرومانثية على امتداد العصر الوسيط.

(٢) حرف b , v في اللغة الإسبانية متساويان صوتا

بمعنى مغن، ومؤلف أغان، قد اشتقت من كلمة (o) trob أو (a) trov بمعنى غناء وأغنية، وهو أمر ترتضيه القواعد الصوتية، وتؤكده معاني الكلمات، وترجمه الألمان على نحو أكثر دقة بكلمة Minne Singer.

متى وأين ظهرت ألفاظ trobo و trova وtrovero وtrovador في اللغات الرومانثية؟

ليس بوسعي أن أحدد هذا، ولكني لا أستبعد أن تكون ظهرت في الرومانثية التي كانت تتكلم في الأندلس الإسلامي، ففيها توجد صفات تنتهي بحروف air لا في الكلمات المشتقة من أصول لاتينية فحسب، وإنما في الكلمات التي انتقلت إليها من العربية أيضا، فلفظ فران Hornair مأخوذة من فرن Horno وسبّاط zapatair بمعنى صانع الأحذية مأخوذة من zapato، وجوّاب Chauabair من جَوّاب، بمعنى سفيه عند رد السؤال، و Chormair بمعنى مخطئ من لفظ جرم العربية، وفندقي، fondaciar من فندق fonda وغيرها كثير، ومن ثم يمكن القول أن لفظ trovair تشكل في الأندلس نفسه، وحتى لفظ trovador أخذ صورته هذه هنا، لأن النهاية dor كانت شائعة في رومانثية الأندلس وحتى استخدمت في الألفاظ الرومانثية التي انتقلت إلى العربية، وقد أورد ابن سعيد في كتابه المغرب في حلي المغرب اسم زجال من بلنسبة، وجمع له بين لقبين: العربي وترجمته الرومانثية وهي تنتهي بالأحرف dor وهو: أبو زيد الحداد البكتازور [1] فهذه

---

(١) هكذا أوردها أستاذنا الدكتور شوقي ضيف، وفي ضوء صورة اللقب الرومانثية أعتقد أن في الأمر تصحيفا وأن صحة اللقب البتادور (المترجم).

الكلمة الأخيرة لفظ رومانثي صورته batedor، وقد أورد له ابن سعيد المغربي زجلا في كتابه "المغرب في حلي المغرب" جـ ٢ ص ٣٤١، كما أن اللقب الذي أطلقه الأندلسيون على لذريق دي بيبار Rodrigo de Vivar هو السيد القنبيطور El Cid Cambeador وهو لفظ لا أشك في أنه ينتمي إلى عامية أهل الأندلس، بمعنى الملك أو السيد، الذي ليس له، موطن ثابت، وإنما يمضي من واد Campo إلى آخر [١].

وكان في بلنسية الإسلامية شخصيات تحمل ألقابا أخذت من السيد القنبيطور مثل: ابن السيد بونه Bono، وهذه الكلمة الأخيرة في صورتها الرومانثية، وتعني الصالح [٢].

ولم يبق من هذه الرومانثية العامية الأندلسية نصوص يمكن أن نعتمد عليها، إلا مانقع عليه من إشارات عابرة، وكلمات متناثرة، يشير إليها المؤلفون العرب عرضا، ومن ثم لا يمكن القول بأننا نملك وثائق حاسمة تهدينا يقينا إلى أصول هذه الكلمات: trova و trovair وغيرها، ولا يزال الشك قائما حول المكان الذي أخذت فيه شكلها النهائي، هل هو الأندلس أم قشتالة، أم البرتغال، أم بروفانس، أم في مكان آخر نجهله، ولكن مهما يكن البلد الذي ظهرت هذه الكلمة في

---

(١) درسنا هذه الشخصية ولقبها، وترجمنا الملحمة الخاصة بها في كتابنا: ملحمة السيد، دراسة مقارنة دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٣ م (المترجم).

(٢) أورد الكاتب هذه الفقرة في الهامش، وأثرت أن أضمها في النص، كما أنه جردها من ذكر الاسماء العربية واتيت بها تكملة للفائدة (المترجم).

لهجته الرومانثية، فليس ثمة شك في أن trob (trova أو trobo) بمعنى غناء أو طرب و trovair و trovador) بمعنى مغن أومطرب قد اشتقت من لفظة طرب العربية.

وهذا الأصل العربي، شأنه في ذلك شأن زجال أصل segrel له صلة معنى وثيقة بالكلمة الرومانثية، وبينهما قرابة صوتية واضحة، ويمكن القول إنهما شقيقان من الأسرة نفسها، ومصدرهما واحد، وكلاهما تؤكد الأخرى.

• **دستان: Traste**

ما أكثر أسماء الآلات الموسيقية التي انتقلت من العربية إلى الرومانثية، وبخاصة أسماء الآلات ذات الأوتار، مثل العود Laud والرباب rabel ، وغيرها فليس غريبا إذن أن تكون كلمة traste ذات أصل عربي ولم يبحث أحد من قبل عن أصلها فيما أعلم.

ما الدستان؟ إنها النتوءات التي توضع في سارية الآلات الموسيقية ذات الأوتار، لضبط الإيقاع المتفاوت الطبقات، ونحن نطلق عليها اسم traste والعرب يسمونها دستان، واللفظان traste و dasten لهما المعنى نفسه.

هل يمكن صوتيا تفسير الصلة بينهما، وأن الأولى ليست إلا الثانية؟ ذلك ما سأحاوله.

في المقام الأول نلتقي بتغيير النبر ، فلفظ dasten أصبح dásten، وهو أمر شائع في عامية أهل الأندلس، مثل mita أصبحت

وكلمة حافظ hafid أصبحت hafid، وغيرها كثير وبخاصة في mitá، الكلمات المتشابهة المقاطع، والتي تنتهي بحروف n ، فهم يقولون Abderrame بدلا من abderrmán، و Zulema بدلا من Soleimán وفيهما نلحظ تغيير النبر، وسقوط النون الأخيرة.

وإذا سرنا في طريقنا هذا فسوف ننطق dasten في صورة daste ،وإبدال الدال العربية تاء ليس ظاهرة نادرة في اللهجة الرومانثية، وإنما يعترضنا في أحايين كثيرة، مثلا "دار الصناعة" أصبحت atarazana وزبادة أصبحت civata، والمرود أصبحت almuerta والندبة أصبحت anuteba، وغيرها.وفي ضوء هذا التغيير أخذت كلمة daste صورة taste، ونلتقي بها على هذا النحو في الرومانثية الإيطالية tasto و tasti ، ولهما المعنى نفسه.

أما حرف R الزائد فهو إضافة طارئة، ومتوقعة في القشتالية والبرتغالية، وهذه الأخيرة أعتقد أن الكلمة تستخدم في صورتيها، مع حرف R وبدونه.

فكلمة traste مشتقة إذن من كلمة دستان التي عرضت لها، والصلة الاشتقاقية والمعنوية، والتفسير الصوتي، يبرران هذا التفسير، ويجعلانه مشروعا.

- **دست بند : Zaraband**

يفترض العلماء للكلمة الإسبانية أصلين اشتقت منهما: سرايند Sarayand بمعنى غناء أو مغني، أو سربند Serbend وفيما يتصل

باللفظ الأول يمكن القول أن التشابه بينهما في المعنى بعيد، ولا يمكن تفسير الصلة الصوتية على نحو عادي أو فطن، وبينما يقدم اللفظ الثاني للوهلة الأولى عددا من المشابهات الصوتية، فإن المعنى فيهما مختلف، ذلك أن لكلمة سربند serbend بالكسر أو سربند saraband بالفتح تعني طبقًا للمعاجم الفارسية: عاصمة، أو منديل، مما تلف به السيدات رؤوسهن (١).

أما كلمة zarbanda الإسبانية فمعناها في رأي كل علماء الموسيقا الذين اهتموا بمتابعة هذا اللفظ: لون من الرقص كان في إسبانيا، ومنها عبر إلى بقية بلاد أوربا ويصفها بعضهم بأنها رقص وقور جاد يتم بمصاحبة الموسيقا، ويراه آخرون رقصا مثيرا وفاجرا.

هل يوجد لفظ عربي يعتمد على أسس عقلية، يمكن أن يفسر لنا أصل كلمة zarabanda

نعم، يوجد في نص لإخوان الصفا، وهي جماعة إسلامية تعود إلى القرن العاشر الميلادي، إشارة إلى أنواع الموسيقا التي تعزف في المآدب والحفلات والمهرجانات وغيرها، وبعد أن عدد أنواعها ذكر: "وجاء وقت الرقص والدست بند dastaband "

ما الدست بند dastaband ؟ طبقا لكل من فريتاج Freytage ولين Lane في معجميهما العربيين هو صوت فارسي يتكون من دست

---

(١) رغم أن الكلمة فارسية، فإن الباحث رآها تأثيراعربيا، لأنها دخلت العربية أولا، ثم هاجرت إلى الأندلس ومنها إلى أوربا (المترجم).

dasta بمعنى صلة، وبند band بمعنى لعبة أو تسلية، وفيها يرقص الأفراد في شكل حلقة، وقد أمسكوا بعضهم بأيدي بعض، ويبدو أنها كانت عادة متبعة في حفلات فارس القومية.

فلفظ Dastaband و Zarabanda كلاهما يعني الرقص، أي أن ثمة صلة قوية بين معناهما، فهل يمكن القول بأن الثانية تطور صوتي للأولى، ذلك ما سنحاول الإجابة عنه

المقام الأول: نلحظ أن حرفي st كانت تنطق في الأندلس بما يساوي حرف Z فكلمة castrum اللاتينية بمعنى قصر أصبحت alcazar ، وكلمة strata بمعنى صراط أصبحت Cirat ، وعلى هذا النحو كان المسلمون في إسبانيا ينطقون كثيرا من الألفاظ فمثلا Ecija أصبحت أستجه Astiga ، و Baza أصبحت بسطة Basti و Cazlona أصبحت قسطلون Castulone و Zaragoza أصبحت سرقسطة Cerragousta ومثلها Zaguan بمعنى أسطوان و Mozarabe بمعنى مستعرب وغيرها.

وفي ضوء هذا الواقع يمكن القول أن كلمة databand تنطق daztaband ثم حدث فيها تقديم وتأخير على نحو ما حدث في كلمات albahaca وأصلها الحبق alhabaca و barato أصلها rabato و rachola أصلها chaorala وهكذا

كذلك فإن حرف d وهو صوت احتكاكي قد يبدل في الإسبانية r وهو صوت احتكاكي أيضا، ولهذا في مرسية مثلا، كلمات "ميدالية medalla " و " لحن موسيقي seguidilla "على النحو التالي seguirilla, merala وغيرها كثير.

وفي هذه الحالة الخاصة يمكن أن يؤثر القياس على الكلمات الأخرى ذات الأصل العربي، مثل : zaragata بمعنى مشاجرة، و zaraguelles بمعنى سراويل و zaratan بمعنى سرطان ، و zaranda وغيرها. ولهذا تنطق الكلمة التي معنا zarabanda.

ولو أن الطريق إلى تفسير أصل هذه الكلمة الرومانثية واشتقاقها من الأصل الفارسي كان طويلا جدا، ولكنه يحمل معه المزيد من الثقة والاطمئنان، حيث يلتقي التشابه بين اللفظين صوتا ومعنى:

- **المشتق**: cornamuza أو Cornamusa

وهي كلمة مؤلفة من عنصرين: Corna و muza والأول من أصل لاتيني على التأكيد، وأصبح يطلق على الآلات الموسيقية في كل اللغات الرومانثية، أما الثاني، وهو muza فلا أعرف من تعرض لتفسيره مطلقا.

من أين جاءت هذه الكلمة : muza أو musa وأحيانا تنطق musette؟.

في مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٣٧ يقول:المشتق: mustac آلة موسيقية صينية تتكون من عدة مزامير، أومواسير موصولة، وتسمى في اللغة الفارسية بيش مشتة bias musta . أي أنه وجد في الصين قبل القرن العاشر الميلادي آلة موسيقية، يمكن أن

نفهم من الوصف المختصر الذي نقله لنا مؤلف عربي أنها من فصيلة La gaita [١] تشبه La cornamusa وتسمى في الصينية مشتك mustac، وفي الفارسية musta ، أما bias فهي لاحقة توضع في اللغة الفارسية قبل كثير من الكلمات لتعطي معنى طيب، أو حسن أو محمود .

و musta هذه عربية وفارسية يجب أن تنطق في بعض اللهجات العربية وخاصة عامية أهل الأندلس muza أو musa على نحو ما رأينا من قبل، حيث يصبح الحرفان St في كثير من الألفاظ ما يساوي حرف Z طبقا للهجة التي تنطق فيها، و musta و muza يتفقان في المعنى مع تفسير صوتي بسيط، ذكرناه فيما سلف.

وهذا التوافق في المعنى له قيمة تاريخية أيضا، لأنه يخبرنا أن آلة موسيقية من نوع La gaita الجليقية كانت تستخدم من قديم جدا في القارة الأسيوية، وفي الصين بالذات، ومنها عن طريق الفرس ثم العرب، جاءنا اسمها، وربما الآلة نفسها أيضا.

لقد دخلت أوربا خلال العصر الوسيط ألفاظ عربية ذات دلالة بالغة، على نحو ما أشرنا، ومن ثم لا يجوز أن يدهشنا دخول تقنيات فن الشعر، والموسيقا، والأغاني العربية، وأظن أنه توجد أسماء تقنية للموسيقا الأوربية الوسيطة ليست إلا ترجمة موغلة في العامية،

---

(١) آلة موسيقية شائعة في جليقية . شمال غربي إسبانيا (المترجم).

للتقنيات المثقفة لفن الموسيقا العربي [١] ويعرف العلماء جيدا أن مترجمي الكتب العربية في العصور الوسطى لم يكونوا دائما على معرفة جيدة وواعية بتقنية العلوم والفنون في الكتب التي يتعاملون معها، واعتادوا أن يضفوا على الألفاظ التقنية الخاصة معاني عادية مما تستخدمه العامة في لهجاتها.

• **حركة: motete (او motetus او motet)**

وهي كلمة حاولت أن أبحث عن أصلها اللغوي، ووجدت بعضهم يشتقها من اللفظ الفرنسي mot وهو استنتاج مبتذل، وآخرون يشتقونها من اللفظ اللاتيني motus وهذا هو الحق في رأيي ، ولكن بأي معنى.

إن لفظ Motus هو ترجمة عامية لكلمة حركة العربية وفي معجم بدور القلعة وهو أول معجم ألف يتناول العربية والإسبانية، في آخر القرن الخامس عشر الميلادي، نجد أن كلمة "حركة" قد ترجمت إلى اللفظين التاليين: movimiento motus على التوالي .

وهذا الفهم لكلمة motus هو العادي والعامي كما قلنا، وليس له أية صلة بالتقنية الموسيقية، ولكن "مفاتيح العلوم" للخوارزمي "يفسر حرك معًا " بأنه يعزف على عودين معا، ويفسر دوزي في ملحقه

---

(١) انظر:
Henry Gerorge Farmer : The arabian influence en musical theory, london 1925.

للمعاجم العربيـة الفعـل "حـرك" بأنـه يعزف علـى كـل أوتـار العود، مستخدما المضـراب بقـوة، وفـي وقـت واحـد، ونلتقـي بالكلمة في معنىمشابه، في نـص للمؤرخ الأندلسي ابن حيان، ونقله عنه المقري فـي نفـخ الطيـب، حيـث يـذكر مـن الأغـانـي المحركـات فـي مقابل البسيط،ويعني بها أغاني ذات أصوات محكمة، أي متعددة النغم، وهي التي تنتمي إليها موسيقا motets الأوربية.

وهكذا يمكن أن نفسر أصل هذه الكلمة ومعناها، عن طريق عمل التقنية العربية، وبدون ذلك تصبح غير مفهومة والشيء نفسه يمكن أن يقال عن اللفظ:

• **مجرى : Conductus**

(لفظ تقني في الموسيقا الأوربية الوسيطة)

ثمة لفظ تقنـي فـي الموسـيقا العربيـة يسـمى Conductus فماذا يعني هذا اللفظ؟ إنه عند من لا يعرف تقنيات الموسيقا يعني مجرى أو قنـاة، أو غيرهمـا، ولكنـه فـي مصطلحات الموسـيقا العربيـة يعني "تنسيق النوبات في إطار نغم الأغنية" وإذن فهمـا يشـتركان فـي أنهمـا "تركيب متناسق متعدد النغم"، وقـد أطلق على مفهومها في أوربا اسـما لاتينيـا، هـو ترجمـة لمعناهمـا فـي العاميـة العربيـة، ويـراد بـه مفهومهما في مصطلح الموسيقا.

وفيما أرى نلتقي بالظاهرة نفسها في كلمات أخرى، فلفظ rondo ترجمة لكلمة نوبة العربية، بمعنى دورة تتم عند النغم، كما أن كلمة

مركز ترجمت إلى estribillo تصغير estribo وتعني في مصطلحات الموشحة الأندلسية البيت الأول، أو الأبيات الأولى، في الموشحة، وتتفق معه في قافيته أقفال الموشحة وبخاصة الخرجة refran ، وهي القفل الأخير، أي نهاية الموشحة، وكلمة مركز في العربية، وostribo في الإسبانية تعني بعيدا عن مصطلحات الموشحة الشيء الذي يعتمد، أو يرتكز أو يستند عليها.

في ضوء ما سبق يمكن أن نكتشف تيارا هاما، يتطلب دراسة جادة لاكتشافه، والأمثلة التي قدمناها، وهي ذات معنى لمن يعنون بالدراسات الرومانثية، تبين إلى أي مدى كانت الصلة بين العربية واللغات الرومانثية، فيما يتصل بتقنيات الموسيقا وقواعدها، وأتمنى عليهم أن يصروا على عدم الاستهانة بها.



الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية

• حيث ولد دانتي

كان مولد دانتى في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي، وأوغل بحياته حتى الربع الأول من القرن الرابع عشر، حينما بدأت العصور الوسطى تلملم أشرعتها، فجاء قبيل الموعد الذي حدده المؤرخون لبدء النهضة في أوربا، ولكن **دانتي** كان في ذاته نهضة كبرى.

في **إيطاليا** بدأت النهضة، ومهدت لها ظروف وأحداث شتى، سياسية وثقافية، واقتصادية. في مجال السياسة تعرضت لسيطرة القوط واللومبارد والفرنجة والألمان، وسادتها حالة من الفوضى والاضطرابات زمنا ليس بالقصير، وتعاورت مقاطعاتها أنظمة من الحكم الداخلي تتفاوت بين الديمقراطية وحكم الفرد، وتتنازع السيطرة عليها البابا والإمبراطور ونجحت **فلورنسا** -موطن دانتي- في إقامة دستور ديمقراطي بمفهوم ذلك العصر، وأصدرت ما يشبه إعلان حقوق الإنسان، وأعلنت إلغاء رق الأرض، وأن الحرية للإنسان حق طبيعي لا ينازعه فيه أحد، وجمع دستور البندقية بين عناصر جمهورية وملكية، وقام في دوقية ميلانو حكم فردي يستند إلى قوة السلاح، وتأثرت هذه النظم في ظهورها وتطورها بالظروف المحلية،

ومس النزاع الذي قام بين "الجيلّين" أنصار الإمبراطور و "الجلْف" أنصار البابا كل الحكومات المحلية، وارتبطت به مصالح شخصية واقتصادية وأجنبية.

وفي إيطاليا ارتبط الدين بالسياسة أكثر من أي بلد أوربي آخر، ورغم أنها مقر البابوية طوال تاريخها في العصور الوسطى، كانت أكثر البلاد الغربية، إمعاناً في الدنيوية، وفيها نشأت أولى الجامعات الأوربية، بفضل عوامل وهيئات دنيوية، وحاولت البابوية، أن تكون عامل استقرار، ولكن وسائل القوة المادية كانت تعوزها: القوة العسكرية، والاستقرار في نظم الحكم ورئاسة الدولة، ثم إنها تجاوزت رسالتها الدينية، وانغمست في أمور الدنيا، وتدخلت في السياسة فآزرت حزبا على آخر، وخرج بعض رجال الكنيسة على قواعد الدين، وانغمسوا في الرذيلة، فأثاروا سخط الجماهير وغضبها، وتزعزعت هيبتها في المجتمع الإيطالي.

وكانت إيطاليا بحكم موقعها الجغرافي طريقا للتجارة العالمية بين الشرق والغرب، فازدهرت تجاريا، وأصبحت قوة اقتصادية عظمى، ومركزا تجاريا عالميا هاما، وجاءت الحروب الصليبية فنمت هذه العلاقات وأكدتها، وكان لهذا الثراء نتائجه السياسة والاجتماعية، فعزف النبلاء عن الحروب بأنفسهم، واتخذوا جنوداً مرتزقة، مما عصف بقوتهم الحربية، وأضعف نفوذهم السياسي، وفي الوقت نفسه ارتقت الثروة بأفراد الشعب إلى مراكز عالية، وضعتهم في مصاف النبلاء، أو أعلى، وتهاوت الحدود الفاصلة بين الطبقتين تدريجًا، ومع

الثراء انتشر التعليم والأدب والفن، وأصبح هؤلاء الأثرياء أصحاب فن
وذوق، عنوا بالأدب والثقافة، وتنافسوا في رعاية العلماء والفنانين
والأدباء، وشجعوهم على الإبداع.

كانت أوربا العصور الوسطى بعامة تؤثر الإيمان على الفهم،
والنقل على العقل، ولم تعرف-إجمالا- الخلق والابتكار، وهذه الظاهرة
لما تتغير حتى القرن الثاني عشر الميلادي، حين اتصلت الحضارة
الأوربية بالحضارة العربية، والإسلامية عن طريق الأندلس وصقلية
والحروب الصليبية، فانتعشت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية
وانفتح الفكر الأوربي المنغلق والمتخلف، على الفكر الإسلامي
المزدهر، والمتنوع: فالغزالي يدعو إلى الإيمان والتصوف، وابن رشد
يؤمن بالعقل والمنطق، وإمكانية التوافق بين العقل والدين، وأفاد
رجال الكنيسة، وكان العلم في الأعلم الأغلب وقفا عليهم إذ ذاك، من
هذه الاتجاهات، ومن شروح ابن سينا، وابن رشد لأرسطو، مما نجد
صداه عند ألبرتو الكبير (١٢٠٦- ١٢٨٠) وهو في أخذه عن
الإسلاميين يميل إلى إتباع الفارابي، وابن سينا في تأويلهما أرسطو،
ويعارض ابن رشد، وتوماس الإكويني (١٢٢٥- ١٢٧٤) الذي فهم
أرسطو على حقيقته، وخلصه من كل فكرة غريبة عنه، وروجر بيكون
الإنجليزي، الذي دعا إلى استخدام التجربة في العلم، وأبيلار الفرنسي
(١٠٧٩- ١١٤٢) الذي رفع شعار : "لا يجوز للإنسان أن يؤمن دون
أن يفهم"، وآراء هؤلاء جميعا تأثرت بالفكر الإسلامي بقوة، ووجدت
في إيطاليا تربة خصبة، حيث قامت في بولونيا عام١٠٨٨م أقدم جامعة
أوربية.

وفي الجانب الروحي كانت أوربا العصور الوسطى ترى الحياة على الأرض عديمة الأهمية، مجرد طريق إلى الآخرة حيث السعادة الأبدية، ومن ثم شاعت بينهم الخرافات والأساطير، فلم يروا في الجبال-مثلا- إلا أنها مأوى الشياطين، وأعرضوا عن خيرات الحياة، ولم يحاولوا أن يرتفعوا بمستواهم المادي، وأن ينعموا بطيبها، وأدى هذا الاتجاه إلى رد فعل مضاد، فظهرت جماعات اتخذت من **الأبيقورية** مذهبا، ودعت إلى التمتع بلذائذ العيش في الدنيا لا في الآخرة، وعلى الأرض لا في السماء، وحملوا على تعاليم الكنيسة، وهاجموا الفلسفة "**المدرسية**" وتقاليد العصور الوسطى، ومجدوا آلهة اليونان، وأظهروا روحا وثنية جامحة، وكانوا طلائع حركة فكرية ثورية عرفت باسم "**الإنسية** Humanisme اجتاحت كل أوربا، وكان روادها طلائع الفكر الأوربي الحديث. وبداهة كانت هناك جماعات أخرى، لا تنتمي إلى هؤلاء ولا أولئك، وتدعو إلى العودة إلى مسيحية نص الكتاب المقدس، وأن تكون الصلة بين العبد وخالقه مباشرة لا عن طريق رجال الدين.

- **اللغة الإيطالية وآدابها:**

جاء تطور اللغة الإيطالية وظهور أدبها متأخرا عن بقية الآداب الأوربية، لأن إيطاليا مهد الحضارة الأوربية لم تستطع أن تتخلص من اللغة اللاتينية في يسر، كما حدث في بقية أنحاء الإمبراطورية الرومانية، إلى عوامل أخرى تتمثل فيما ساد إيطاليا نفسها من اضطراب وصراعات وخلاف، فاستخدم الإيطاليون في كتابة أدبهم في

القرن الحادي عشر اللغة الفرنسية، ولغة بروفانس، وهذه اللغة ولد شعرها على يد شعراء التروبادور[1] الذين اتخذوا من بناء الموشحة الأندلسية قالبا يصبون فيه أشعارهم، ومن محتواها نماذج يحتذونها في التغزل والطبيعة عند التعبير عن مشاعرهم وأحاسيسهم.

وفي أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الذي يليه، ظهرت اللهجات العامية المتعددة، في جنوب إيطاليا ووسطها، نتيجة التطورات المحلية. فقال المنشدون الدينيون شعرهم في اللهجات العامية، متخذا من بناء الموشحة الأندلسية قالبا، ومتأثرا بالآداب اليونانية واللاتينية والعربية، فيه من أساطير الشرق ومن مغامرات الغرب، وتناول - ربما لأول مرة - بعض خفايا النفس الإنسانية وارتعاشاتها، وانتقل هذا الاتجاه إلى بولونيا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، متضمنا كلا العنصرين: التقليدي والإنسي الجديد، واتخذ شعراء بولونيا من لهجة توسكانيا أداة لهم، وهي اللهجة التي سوف تصبح فيما بعد أساس اللغة الإيطالية، لأنها بحكم موقعها الجغرافي تتوسط إيطاليا، وأبعد من غيرها عن التأثر بلهجات الغزاة البربرية، ولمكانتها السياسية والاقتصادية، وقدمت عددا من شعرانها الممتازين، قالوا شعرهم في لهجة توسكانيا العامية، فنمت وتطورت في ظروف أقرب إلى الاستقلال حتى بلغت مكانة رفيعة.

---

(١) لمعرفة تاريخ التروبادرو يراجع:
- الطاهر أحمد مكي، ملحمة السيد، ط ٤ دار المعارف
- في الأدب المقارن: دراسات نظرية وتطبيقية ص: ١٨١، وما بعدها، ط ٤ دار المعارف.

ثم كانت المرحلة الأخيرة في تطور الأدب الإيطالي، أو التوسكاني، إذا شئت، هي مدرسة الشعر الحديث، وجاء قصيدها أمشاجا من التقليدي والإنساني والعاطفي، وكان دانتي أبرز شعرانها.

• سيرة حياة:

ولد دانتي في فلورنسا أواخر شهر مايو عام ١٢٦٥- في عائلة نبيلة رومانية الأصل، وهو نسب ظل يزهو به طوال حياته، وبأن جده اشترك في الحملة الصليبية الثانية وقتل فيها، وهو أعظم ما يزهو به مسيحي أوربي من مجد في تلك الأيام، غير أن وثائق الحملات الصليبية خلت من أي إشارة إلى هذا الحدث.

جاء دانتي إلى الحياة حزينا، وعاشها مرعوبا، وثمة أسباب كثيرة تجعله كذلك: ماتت أمه وهو في الخامسة، وتزوج أبوه ثانية في الحال، ثم مات وابنه في الثانية عشرة من عمره، وكان الأب يعمل موثقا، ويملك بعض الأراضي في ريف فلورنسا، ويشتغل مرابيا، ودون أهمية تذكر في بلده، ولم يول ابنه العناية الكافية، أو هكذا كان شعور الابن.

لا نعرف شيئا عن طفولة الصبي، إلا من خلال القليل الذي كتبه عن نفسه، وما نفهمه من اعترافاته ومن صمته ايضا، والحدث المؤكد، والأشد أهمية في حياة دانتي، نلتقي به في سن طرية من عمره، قصة حب تبدو طفولية، وتافهة ولكنها ذات تأثير بالغ وخالد في حياته وإبداعه وفكره :

ذات ربيع، ١ من مايو عام ١٢٧٤، أقام أحد أغنياء المدينة، ويتمتع باحترام مجتمعها، ويلعب دورا رئيسيا في حكومتها، حفلا في بيته بمناسبة أعياد الربيع، دعا إليه جيرانه، ومن بينهم إليجييري، الذي يسكن على مسافة غير بعيدة منه، فلبى الدعوة، وصحب ابنه دانتي، وهو في التاسعة من عمره، وكان في الحفل أطفال كثيرون، أولاد وبنات من أبناء الداعي وجيرانه، يلعبون ويتسلون ويمرحون، وأخذ الصبي دانتي يشاركهم مباهجهم على استحياء وفجأة استرعى اهتمامه ضحكات وابتسامات فتاة تدعى بياتريش، وينادونها ريش، ابنة الداعي، وفي مثل سنه تماما جميلة ظريفة، مهذبة لطيفة، عاقلة جادة، فاتنة ساحرة، ذات جمال غير عادي، تغشي ما حولها في نور وضياء وبهاء، ملاك في صورة بشر، هكذا رآها دانتي، ولم يجرؤ على الاقتراب منها، ولم يتبادل أي حديث معها، ولم تلحظ هي للصبي الحالم أي وجود، ولم تعره أي اهتمام، ولأنه طفل كتم مشاعره في قلبه، أو بتعبيره" من ذلك اليوم تمكن سلطان الحب مني" وظلت الفتاة ملتقى خواطره ومشاعره، ووراء كل إبداعه، حتى آخر لحظة في حياته!.

وهما في الثامنة عشرة من عمرهما رآها ثانية في مكان ما من المدينة، تسير صحبة سيدتين تكبرانها سنا، ولم يتبادلا الحديث في هذه المرة أيضا، ولكن الفتاة عادت إليه ببصرها حيث تقف، وفي أدب جم أرسلت إليه ابتسامة رقيقة، فاحمر وجهه خجلا وخيل إليه حينئذ أنه يرى حورية من الجنة. ومضت الفتاة دون أن تدري مرة أخرى ما تركت في قلب دانتي من عاطفة مشبوبة.

وقد تزوجت بياتريش بعد هذا اللقاء الصامت من ابن مصرفي واسع الثراء في المدينة، ولكنه توفي بعد قليل في ١٩ يونية ١٢٩٠ دون أن تصبح هي أمًا، ومن هذه اللحظة سوف يعيش دانتي حياة أرمل روحيا، وسوف يخلد رجلا قصة هذا الحب كاملة، في أول كتاب له يحرره **باللغة الإيطالية** وهو: الحياة الجديدة [١].

• دانتي طالب علم:

أين تلقي دانتي تعليمه الأولى؟

على التأكيد في فلورنسا، وكانت في هذه الفترة من حياة دانتي، ولقرنين أو ثلاثة بعده، معقل الفنون والآداب، لا يعد لها في هذا بين مدائن العالم أجمع، إلا أربع مدن: أثينا في عصرها الذهبي، وقرطبة الإسلامية في القرن العاشر الميلادي، والإسكندرية أيام البطالسة، وباريس في القرن الثامن عشر.

لقد بدأت الأحوال السياسية تستقر، وغدا التنقل بين البلاد أمنا، وباتت كماليات العيش أسهل منالا عن ذي قبل، وظهر التعطش للمعرفة قويا، وانتعشت دراسة القانون والطب والمنطق واللاهوت، وعمرت السبل والمسالك المؤدية إلى البلاد التي اشتهرت بوجود مراكز علمية ممتازة في إيطاليا، أو خارجها تدرس فيها هذه العلوم، وامتلأت السبل بمستويات من الطلاب، من شبان لم يبلغوا سن الحلم

---

(١) قمت بترجمة الكتاب للمرة الأولى إلى اللغة العربية، مصحوبا بدراسة مقارنة بين دانتي وابن حزم الأندلسي في كتابه: "طوق الحمامة". وأمل أن ينشر قريبا.

إلى رجال نصل رءوسهم الشيب، وكان الكتاب المخطوط ميسرًا، ويتم التعليم شفويا عادة، باللغة اللاتينية في الجامعات التي تم افتتاحها في إيطاليا قبل قليل، وفي اللهجات العامية في المراحل الأولى. كان مستوى أسرة دانتي الاقتصادي متواضعًا، ولكن ليس بالقدر الذي تعجز معه عن توفير المدرسين له، وسرعان ما لمح هؤلاء ذكاءه ومهارته، كأي عبقرية يعجب بكل ما له طابع جميل، وما أكثر هذه الأشياء الجميلة التي كانت تزخر بها المدينة حوله، في موقعها ونهرها، وكنائسها وقصورها ومتاجرها وشرفاتها، وقلاعها، ونهل دانتي من ذلك كله، فدرس القانون والفلسفة والسياسة والتاريخ والنحت والتصوير والموسيقا والطب والطبيعة والكيمياء، وتردد على جامعتي بادوا وبولونيا، ودرس التراث اللاتيني، وألم بتراث اليونان والشرق بطريق غير مباشر، وعرف ثقافة العصور الوسطى، إذ كان يختلف إلى أديرة الفرنسيسكان والدومينيكان، وتعلم اللغة الفرنسية ولغة بروفانس (جنوب فرنسا) ودرس أدب التروبادور، ووقف على آثار الأدب الإيطالي الوليد، وأمضى الفترة من ١٣٠٨ إلى ١٣١٠ في باريس، وسكن في شارع يحمل الآن اسم "دي فوار Rue de Fouarre على الضفة اليسرى لنهر السين، يعيش حياة الطلاب، ويتردد على كليات الجامعة، وفيما بعد عمل فيها بعض الوقت أيضا.

ولم يكتف دانتي بحياة العلم والدرس، وإنما أخذ بجانب من حياة المدينة الاجتماعية شارك في مباهجها، ومهرجاناتها ومراقصها،

وتحمس لرياضة الصيد بالصقور، وهي الأكثر شعبية في ذلك الوقت، وأخذ بنصيبه من الحياة السياسية، مكافحًا ومقاتلا أحيانا، وربطته صلة صداقة وود بكبار أدباء المدينة، وفي مقدمتهم **برونيتو لاتيني**، وكان هذا موظفا في الحكومة، وسفر لها لدى ألفونسو العالم ملك قشتالة، وأصبح أستاذا روحيا لدانتي، وترك فيه تأثيرا قويا، وهو الذي شجعه على دراسة التراث اللاتيني عامة وأشعار **فرجيل** خاصة، وكان الصديق الثاني الذي أثر في دانتي الشاعر **جويدو كفالكانتي**، وله في الحب قصائد رقيقة، جاءت في أسلوب مدرسة الشعر الحديثة، وعلم دانتي أسرار الشعر وأن "**الحب والقلب الرقيق شيء واحد**".

وكان دانتي إلى هذا كله محبا للقراءة، مثابرا عليها، يجد في المعرفة لذة أيما لذة، وفي قول الشعر متعة لا تعلو عليها متعة، وفيها ملجأ يعينه على مواجهة الكثير من المصاعب والمحن التي تواجهه في حياته.

لا نكاد نعرف شيئا ذا أهمية عن حياة دانتي الأسرية، لا يشير إليها فيما ترك من آثار. وكل ما نعرفه عنها أنه تزوج من امرأة سليطة اللسان، من أسرة طيبة، ذات نفوذ في مجتمعها، ولكنها لم تفهم هذا الشاعر البوهيمي، الذي أوقعه سوء الحظ في أن يكون زوجها، غارق في غزلياته الإنسانية، وشطحاته السماوية، ولم يكن دانتي من جانبه يسمح لهذه المرأة النزقة، الغاضبة دائما، الشبقة أبدا، ضيقة العقل والفهم، أن تقف في طريق تأملاته وإبداعه، ولم تكن هي، فيما يبدو،

تقدر مواهبه شاعرا عبقريا، ولم تترك في حياته أثرا، وقصارى ما يُحمد لها أنها كانت ترعى مصالح الأسرة عندما يتعرض زوجها للنفي أو السجن، وأثمر هذا الزواج ولدان هما: بطرس ويعقوب، وبنتان هما بياتريش وأنجلينا، ويبدو أن هذه الأخيرة توفيت شابة.

وإلى جانب هذا النشاط الثقافي المتعدد، سجل دانتي اسمه في نقابة الأطباء والصيادلة، ومن صلاحيات أعضائها الاتجار في المجوهرات واللوحات والكتب، دون أن يمارس أيا من هذه الصلاحيات واقعا، ولكن هذه العضوية يسرت له أن يشارك في الحياة السياسية، وأن يسهم في عضوية بعض اللجان الحكومية، والمجالس العليا المهمة، وأن يسفر لحكومته لدى بعض المدن الإيطالية الأخرى لتسوية مشكلات الحدود، أو إعادة بعض الفارين أو المنفيين إلى أوطانهم، ونلتقي باسمه في سجلات الحكومة يبدي رأيا، أو يدافع عن فكرة، أو يستدين مبلغا من المال، واتسم في وظائفه، والمهام التي تولاها، بالشجاعة ورجاحة العقل، وإيثار المصلحة العامة، وعُدّ من كبار رجال السياسة الناجحين.

كان دانتي متعدد المواهب، يرسم ويغني ويعزف الموسيقا ويقول الشعر صارم المظهر جاد الملامح، وديعا ومتواضعا، وفي الوقت ذاته معتزًا بنفسه، ذا كبرياء، منفتحًا على كل اتجاهات عصره، يلتمس الصالح المفيد في كل منها، مسيحيا أو وثنيا، ملكيا أو جمهوريا أو بابويا، تشغله الأفكار العالية دوما، اعتصر الحياة مستمتعًا حتى آخر قطرة فيها، يقرأ الساعات الطويلة في الكتب أو الحياة أو الطبيعة

يتأمل بديع صنع الله، يفتنه جمال المرأة، فهو يرقبها ويتأملها في كل مكان: في الطرقات والنوافذ والكنائس، الحب عنده هو الحياة نفسها، وتجلى ذلك واضحا جليا في حبه بياتريش، وحديثه عنها في الفردوس يبلغ حد الإعجاز، وفيه يراها ممشوقة القد، توهج وجهها نورا، وأفعمت عيناها نشوة يعجز عن وصف بسمتها، ويكتفي بأن يسميها المباركة، وعبر الملحمة يستحيل إلى عاشق عابد، وسوف يخص بياتريش بكتابه الحياة الجديدة وليس ثمة شك أنه أحب غيرها أيضا، ولكن حبها كان الأقوى والأبقى والأخلد.

كانت فلورنسا في عصر دانتي واقعة تحت ضغط قوتين سياسيتين مختلفتين : الحِلف ويمثلون الأحرار، والجبلّين ويمثلون المحافظين، ولكي يظل دانتي حر التفكير لم ينتسب إلى أي منهما، مع ميله إلى الأحرار،مكونا لنفسه حزبا مستقلا، كان هو رئيسه، والعضو الوحيد فيه. وحين اتسعت هوة الخلاف بين البابا وفلورنسا أرسلت هذه وفدا إلى روما لعقد اتفاق مع الباب يصون مصالح المدينة، وكان دانتي عضوا فيه، وقد واجه البابا بشجاعة ولم يذعن لمطالبه، وأخفق الوفد في مهمته، ورأى البابا أن يبعد دانتي عن مسرح الحوادث في فلورنسا فاستبقاه في روما بعض الوقت، وطلب من الأمير الفرنسي شارل دي فالوا أن يعيد السلام إلى المدينة، وأن يقضي على الصراع القائم بين الحزبين المتنافسين، فعارض دانتي هذا الأمر بقوة، ودافع عن وطنه، واتهم بمعارضة البابا، ووجهت إليه تهمة ارتكاب الغش والسرقة، وابتزاز الأموال مستغلا وظيفته عضوا في مجلس

الجمهورية، وحكم عليه بغرامة فادحة يدفعها في مدى ثلاثة أيام، وعزله عن كل وظائفه ونفيه سنتين، ولما أصر على معارضة البابا حكم عليه ثانية بمصادرة كل أملاكه، وإحراقه حيا إذا وقع في يد الحكومة.والحق أن صداقة دانتي لمن عاقبتهم الكنيسة بالحرمان، وكراهيته للبابوات غير الجديرين بمناصبهم، ورغبته الواضحة في إصلاح الكنيسة وقيادتها نحو إنجيل جديد وبسيط، ودراسة كل حركات الزندقة والخلاف داخلها، جعلت منه في نظر فلورنسا إنسانا يستحق الحرق بالنار.

وهكذا حُرِم عليه أن يرى وطنه ثانية، فبدأ حياة النفي والتشريد، واتسمت حياته في هذه الفترة بالقلق، وظل ينتقل بين المدن الإيطالية المختلفة، دون أن يستقر في واحدة منها.

كان دانتي يؤيد فكرة الإمبراطورية العالمية، لتوطيد السلام وتحقيق السعادة على الأرض، وعندما تولى هنري السابع عرش الإمبراطورية المقدسة عام ١٣٠٥، وانتوى أن يحقق السلام في أوربا، وقرر أن يعبر جبال الألب لزيارة إيطاليا، أيده دانتي، ودعا أمراء إيطاليا وشعوبها إلى الإنضواء تحت لواء الإمبراطور، ولكن أحدا لم يصغ إليه، وتزعمت فلورنسا مقاومة الإمبراطور، وظل هنري أمام المدينة مترددًا دون أن يجرؤ على اقتحامها، وتفشى المرض بين قواته، وما لبث الإمبراطور نفسه أن أصيب بالحمى ومات، وأخفقت فكرة الإمبراطورية العالمية، وبكاها دانتي بدموع الخيبة والغضب معا.

وفي عام ١٣١٥ سمحت فلورنسا لبعض رعاياها المنفيين من أبنائها بالعودة إلى وطنهم، وكان دانتي من بينهم، أذن له أن يعود شريطة أن يعترف بأنه مذنب، وأن يدفع غرامة مالية، وأن يطلب المغفرة في حفل رسمي، حيث يسير النادمون في موكب علني، حفاة الأقدام، إلى معمدان سان جيوفاني، ورغم أن العودة إلى الوطن حلم جميل رفض دانتي هذه الشروط المهينة قائلا: "عار على من أمضى وقته مثابرا على الدرس والتحصيل أن يستجدي مثل هذا العطف، وأنه لن يفعل هذا أبدًا، وقررت فلورنسا أن تقطع رأسه إذا هو وقع في يدها!

ظل دانتي منفيا مشردًا يتنقل في شمال إيطاليا سائرًا على قدميه مرة، وممتطيا دابة مرة أخرى، عبر الأنهار والتلال، ليلا حينا ونهارا أحيانا، مع عليه القوم أو التجار أو عامة الناس، وقد يفقد دراهمه أو حاجاته القليلة التي يحملها، أو كتبه وأوراقه، وربما تعرض لاعتداء بعض الرعاع عليه، وقد يلقى من بعض الأمراء الترحاب وحسن الوفادة، ويعمل أحيانا لبعضهم كاتبا أو نديمًا أو معلمًا أو رسولا ليكسب قوته.

وفي عام ١٣١٦ نزل ضيفا لبعض الوقت على أمير فيرونا، وكان غنيا، يلتف حوله الشعراء والعلماء والفنانون، ويعجب بالعباقرة منهم، فتوثقت صلته بدانتي، الذي أهدى إليه "الفردوس" من ملحمته، غير أن الأمير كان شابا صاحب مغامرات في الحب وفي الحرب، متغطرسا أحيانا، لا يرتاح لاعتزاز دانتي بنفسه، ويصدر عنه ما قد يجرح

كبرياء الشاعر العبقري، فاحتمله بقدر ما يستطيع، ولكن صبره نفد أخيرًا، وبدت له فيرونا بكل ما فيها من جمال وفن، وذوق سجنا كئيبا فغادرها إلى غير رجعة، وعبر الحدود إلى رفانا فتلقاه أميرها بالترحاب، وكفاه مئونة السؤال، فقد كان الأمير نفسه شاعرا يدرك إباء النفوس العظيمة، فعينه أستاذًا وسفيرًا، حتى لا يعيش عالة على أحد وأفرد لإقامته مكانًا مستقلا، وأصبح له في المدينة أصدقاء وتلاميذ، وانضمت إليه أسرته وعائلتاهما، وابنته التي ترهبنت وفي عودته من سفارة إلى البندقية اختار أقصر الطرق إلى رفانا، وكان عليه أن يخترق منطقة مستنقعات، وأصيب في الطريق بالملاريا الخبيثة، ووصل إلى بيته وهو يعاني من الحمى الخبيثة، ورغم مرضه واصل العمل، أصر على ألاّ يموت قبل أن يكمل ملحمته، لقد تحمل من أجلها كل ما عانى في حياته: الجوع والبؤس والاتهامات والشتائم والتهديد، ولكنه أنهاها أخيرًا، ساعتها أسند رأسه فوق مخدة المنفى الجافة، وأغلق عينيه، توفي في ١٤ سبتمبر ١٣٢١.

كانت فلورنسا مسقط رأسه تهدده طوال حياته بأنه إذا وقع في يدها سوف تسلمه إلى لهيب النيران ليموت حرقا، والآن وقد مات تلفه هالات من المجد، بدأت تتسول شيئا من هذا المجد: أن يدفن في أرضها... وهيهات!

بعد خمسة قرون من موته زار قبره اللوردبايرون، الشاعر الذي لم يسمح أبدا لمشاعره أن تنطلق على سجيتها في وجود الآخرين، سجد أمام قبر دانتي، وبكى شاعرا آخر مثله!

• تراث دانتي:

وصلنا مما كتب دانتي المؤلفات التالية:

• الحياة الجديدة La vita N uova :

وكتبها: في لهجة توسكانيا العامية عام ١٢٩٢ وفيه عبر عن لواعج حبه وشوقه لبياتريش، وعلق بنفسه على هذه القصائد وشرحها في موضوعية لم تذهب بجمالها، ولكنها لا تضيف إليها جديدًا، ولعله قام بها وفاء لتقاليد عصره، ويحمل الكتاب عنوانا لم يكن مألوفا في اللغة الإيطالية في تلك الأيام، ونلتقي بمثله لأول مرة عند ابن حزم الأندلسي [ت : ١٠٦٣] في كتابه "طوق الحمامة" حيث عرض "الحياة المتجددة"، والكتاب دراسة عن الحب أيضا، وبين الكتابين، ألوان من المشابهات يصعب الظن أنها جاءت صدفة، ولنا عن هذا حديث مطول في دراسة سوف تأتي مستقلة،وقد وقف النقاد الغربيون عند العنوان، ماذا يعني به؟ وهل أراد أن يقول إنه نسي الماضي العاطفي، ولم يتبادل فيه مع من أحب كلمة واحدة، ليبدأ مرحلة جديدة في حياته العاطفية؟ تساؤل يذهب بجديته وصحته أنه لم ينس بياتريش، وإنما صحبها معه في رحلته السماوية، في الكوميديا الإلهية، حيث رأى عينيها أقوى إشراقا من الشمس.

• **الوليمة** Ie Convivio :

وكتبها في اللهجة التوسكانية، أعوام ١٣٠٦ -١٣٠٨ وهي ذات طابع معرفي موسوعي، واقتبس دانتي هذا العنوان من أفلاطون، مما يعكس اهتمامه بالمنهج الأرسطي، مع أن العنوان كان مألوفا في عناوين الكتب التعليمية في العصور الوسطى، وهي ذات محتوى معرفي موسوعي، وتدور حول قضايا فلسفية فقدت الآن أهميتها، إلا من حيث أنها تمثل حلقة في التاريخ الفكري والأدبى، وهو كتاب لما يكمل، وقد اختار دانتي العامية لأنه أراد أن يتوجه بكتابه لا إلى رجال الدين والعلماء فحسب، وإنما إلى كل الذين يعرفون اللهجة التوسكانية، وفيه يفضلها دانتي على بقية اللهجات الإيطالية، ووضع لها قواعد، وصنع لها معجما، وهكذا أهدى الإنسانية في مطلع القرن الرابع عشر، بضربة واحدة، لغة تعد من بين أجمل اللغات الأوربية.

• **اللغة العامية** De Vulgari elecuentia:

كتبه في الفترة التي كتب فيها الوليمة، وحرره في اللغة اللاتينية، لأنه استهدف به خاصة المثقفين ورجال اللاهوت، بدأه دون أن يكون قد أنهى الوليمة وربما هربا من الملل، وحبًا في التغيير، وأراد دانتي من الكتابين على أية حال أن يدافع عن استخدام اللغة المتكلمة في الأدب، وأن يوجد لغة واحدة، ويحرر الكتابة من تعدد اللهجات ومن سخافات العامية ورذائلها، وأن يهدي إيطاليا في مستقبلها لغة

موحدة، وعرض فيه لأصل اللغة ونشأتها، وكيف كانت في البدء، وبأي لغة كان يتكلم آدم مع حواء، وما اللغة، أو اللغات التي استخدمتها الإنسانية في طفولتها، وفرّق بين اللاتينية والعامية، وعرض العوامل التي تؤدي إلى تغيرّ اللغات وتطورها المستمر، تبعًا للزمان والمكان، وتناول اللغات الرئيسية في أوربا شرقا وغربا: في الغرب البروفانسية، وهي أول لغة أوربية كتب فيها الشعر الغنائي، والفرنسية، وتميزت بنثرها الجميل، والإيطالية، وهي الأقرب إلى اللاتينية، وظهر فيها شعر غنائي رقيق، وميز بين أربع عشرة لهجة محلية ليس بينها واحدة تصلح أن تكون لغة أدبية ذات مستوى رفيع.

• **المَلَكية** De Monarchia:

دراسة تنظيرية في ثلاثة أجزاء، كتبه في الفترة من ١٣٠٩ إلى ١٣١٣، وانتهى منه بعد أن تبدد حلمه السياسي الذي كان يأمل في تحقيقه على يد الإمبراطور هنري السابع، وكتبه باللغة اللاتينية كعادته عندما يقصد الخاصة، ولا يتوجه بما يكتب إلى عامة الناس، وتأثر فيه بدرجات متفاوتة بفلسفة أرسطو، وبالتراث اليوناني وبالتوارة وتعاليم توماس الإكويني، وبشيء من فلسفة ابن رشد، فقد أخذ منه: أن الحرية أساس السعادة في الدنيا والآخرة، وقليلون فحسب يفهمونها، ولا تقوم على المصلحة الذاتية أو الشهوات، وإلا أصبح الناس في مستوى الوحوش الضارية".

ويرى أن الديمقراطية وحكم الصفوة والدكتاتورية تحول الناس إلى عبيد لطبقة أو جماعة أو فرد.

في هذا الكتاب حدد دانتي، طبقا لوجهة نظره، دور البابا ودور الإمبراطور، ويراهما إلها مقسوما إلى نصفين، أحدهما يعني بالشئون الروحية، والآخر يهتم بشئون الدنيا، وكان يحلم بأوربا سعيدة، وهو أمر ممكن إذا تعاونت هاتان القوتان، كان يرى الإمبراطورية الرومانية إلهية قامت على الحق، ولذا كره مواطنيه من الجِلف لأنهم كانوا يرون الإمبراطور أجنبيا ويراه رومانيا، وفي هذا الكتاب في الجزء الأخير منه، رمز إلى البابا بالشمس الغاربة وبالقمر إلى الإمبراطورية.

هذه المؤلفات جاءت كلها مقدمة لكتابه الرائع الخالد الذي فتح له التاريخ على مصراعيه فدخله من أوسع أبوابه، وهو:

• **الكوميديا الإلهية** La divina Comedia:

كتب دانتي الكوميديا الإلهية وفاء لنذر قطعه على نفسه في نهاية كتابه "الحياة الجديدة" والذي خلّد فيه قصة حبه لبياتريش، حيث يقول:

"لو شاء الله الذي يفيض الحياة على الكائنات جميعا أن يمد في أيامي كثيرا، فإني آمل أن أقول فيها ما لم يقله أحد قط في أي مخلوقة أخرى، فإن أتممت ذلك رجوت الله أن يهبني مجد الذهاب للتمتع بالجنة حيث أشهد بياتريش".

كتب دانتي ملحمته الخالدة موفيا بنذره، وكانت بياتريش دليله في بعض مراحلها، وذهبت بجانب لا بأس به من أشعارها، يصف بهاءها

وجمالها، وإشراقها، ويبثها أشواقه، وقال فيها ما لم يقله أي شاعر في امرأة أخرى.

لفظ كوميديا يراد به في أيام دانتي، وفي إيطاليا، غير ما يراد به الآن، فهو مأخوذ من اللغة اليونانية القديمة، وكان يعني في العامية الإيطالية "أغنية" وهو الاسم الذي اختاره دانتي لملحمته، أما وصفها بالإلهية فجاء من قبل ناشرها في البندقية عام ١٥٥٥، ويعني أنها تتناول ما فوق طاقة البشر، وهي رحلة خيالية إلى العالم الأخروي: الجحيم والأعراف (المطهر) والفردوس، استغرقت فيما يرى معظم النقاد سبعة أيام، وبلغ الشاعر فيها من الجودة الفنية حدود الكمال، وهي نمط متميز، ليست ملحمة، ولا تأتي في ضروب الشعر المعروفة، وكانت فتحًا جديدًا في المحتوى والتصوير.

بداهة لم يكن دانتي أول من تناول عالم ما بعد الموت، فقد عرض له كثيرون على امتداد الزمان والمكان: المصريون والبابليون والهنود واليونان، والتراث المسيحي في العهدين القديم والجديد نجدها كلها مليئة بأفكار وصور وحكايات عن العالم الأخر، ولا يقل التراث الإسلامي، وأعني به الجانب الأدبي بالذات، ثراء عن بقية الآداب الأخرى [1]، ويمكن القول بأنه اثراها بحكم أنه أخرها، ولاتساع عالمه وامتداد تاريخه، وتنوع شعوبه، وتزدحم كتب التفسير والفقه والتصوف بالكثير من هذه القصص، وكلها أخذت طريقها إلى

---

(١) انظر كتابنا: مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن، الفصل الخاص بالإسراء والمعراج ط ٢ ص وما بعدها، القاهرة.

أوربا مترجمة، شفاها أو مدونة، عن طريق الأندلس وصقلية والشرق أثناء الحروب الصليبية.

جاءت الكوميديا الإلهية ثمرة العصور الوسطى، هيكلا وتقسيما ومعرفة، ولكنها كانت الخطوة الأولى نحو العصر الأوربي الحديث. فقد خرج بها دانتي عن تقاليد تلك العصور وحطم الكثير من مقدساتها، أوضحها أنه وضع البابا، وهو رأس المسيحية والمقدس عند كل شعوبها، في الجحيم، لأنه لم يراع روح المسيحية ولا فضائلها.

وعبر الملحمة يحكي دانتي الكثير من حقائق التاريخ وتراجم الأعلام والأبطال. يروي تاريخ الآثمين ويصور ما هم فيه من عذاب وأنباء المحسنين، وما هم فيه من نعيم مقيم، ويصور ما يعانيه أولئك وما ينعم به هؤلاء، ينزل بأصحاب الجحيم عذابا أليما، يصبه على أجسامهم طورا، وعلى أرواحهم أطوارا، ويهز النفوس هزا عنيفا دون أن تشعر أنه عذاب صادر عن حقد أوضغينة، ثم يختم رحلته برؤية الله حيث تتلاشى الإرادة الإنسانية في "الحب الذي يحرك الشمس وسائر الأفلاك، ويتحد الإنسان بالله".

وإلى جانب ذلك نجد الكوميديا عامرة بألوان من الفلسفة واللاهوت، ومنذ تأليفها والبحث العلمي عاكف على دراستها، يوضح غامضها، ويحل رموزها، يصيب حينا ويخطئ أحيانا، وهي تتألف من ثلاثة أقسام: الجحيم، والمطهر (الأعراف) والفردوس، وفي كل قسم ثلاثة وثلاثون أنشودة يضاف إليها النشيد المائة، وجعله الشاعر فاتحة الجحيم، وتكاد الأناشيد تتساوى في عدد أبياتها، وهذه

لأناشيد تتكون من وحدات مثلثة القافية، يتناغم أوسطها مع لسطرين الأول والثالث من الوحدة التي تليها، وهذا الوزن المبتكر حاوله كثيرون من بعد دانتي فلم يبلغوا مبلغه ولا اقتربوا منه، وبقي خاصا به لا يشاركه فيه شاعر غيره.

قصد دانتي بملحمته الرائعة أن يهدي الإنسان إلى الخير وأن يصلح المجتمع، وأن يجعل منها بداية عصر جديد يهدي إلى سواء السبيل، لأن العظات الدينية وتعاليم الفلسفة، وتغيير الحكومات، لا تكفي وحدها، فيما يرى، لهداية البشر، ولابد من تغيير روح الإنسان ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ مستخدما الفن وسيلة للنفاذ إلى القلوب، وإشاعة الجمال كفيلة بتحقيق الغاية، فهو يأسر ويفتن ويربي ويهذب ويعلم.

وفيها مزج بين الأسطورة والتاريخ، والواقع والخيال، ووصف ما في الحياة من ماديات ومعنويات، وخير وشر، وجمال وقبح، وحب وكره، وأطهار، وأشرار، وباباوات وأباطرة، وعلماء وفلاسفة، وملائكة وشياطين.

ويظهر دانتي في الكوميديا كما هو، أكثر من أي عمل آخر له نجده فيها طفلا وشيخا حياته الخاصة والعامة، لا يخفي شيئا من نقائصه: حدته وضعفه يتحرك بين الأحياء بخيره وشره، ويمكن إلى حد ما، أن نعتبرها اعترافات ذاتية.

جاءت لغة دانتي جديدة تماما، فعلى حين كانت اللاتينية أداة الكتابة بين العلماء والأدباء ورجال الدين، اتخذ دانتي من اللهجة العامية في إقليمه توسكانا لغة أدبية يستخدمها في إبداعه وأفكاره، ثم

تناولها بالتشذيب والتهذيب من بعد حتى أصبحت قوية ناضجة قادرة على التعبير عن كل ما تجري به أقلام الأدباء في إيطاليا.

أتخذ دانتي من سلفه فرجيل مؤلف الإنيانذة دليلا يهديه في رحلته إلى الجحيم وكأنما أراد أن يعترف له بالأستاذية في جمال الأسلوب، وكان فرجيل قد ترك أثرا عميقا في دانتي، وفي شعراء أوربا الوسيطة والحديثة.

أسلوب دانتي فيما يرى النقاد، محكم دقيق، يخلو من الزخرفة والصناعة، فهو يحس الحقيقة، ويعبر عنها في أمانة ويسر وسهولة، وعنده لكل مقام مقال، يسمو كثيرا، ولا باس أن يتنزل إلى مستوى العامة مستخدما عامية فلورنسا، أو اللاتينية القديمة، أو الوسيطة، أو لهجات فرنسية أو إيطالية أخرى.

جاءت الكوميديا الإلهية تعويضا لدانتي عن حياته منفيا مشرداً، وملاحقا مضطهداً وبها خلق لنفسه عالما واسعًا رحيبا، فيه يتحدث إلى العظماء الذين رحبوا به وصفقوا له، وعرف كيف يرتفع بهم إلى مستواهم إنها عالم تمناه رجل سيء الحظ لنفسه ولكل الرجال الذين حظهم من هذا القبيل.

كان اعتزاز إيطاليا بدانتي شاعرا عبقريا لا حد له، ومع الزمن تأكدت شهرته، وحول دراسة فنه قامت الجمعيات الأدبية، وباسمه أنشئت كراسي الأستاذية في الجامعات المختلفة، وانحاز إليه كثيرون وتعصبوا له، وعرفوا باسم "الدانتيون"، وطالت شهرته شتى جوانب العالم، وبه يباهي الإيطاليون غيرهم من الأمم والشعوب!

• الكوميديا والتراث الإسلامي:

في ٢٦ يناير ١٩١٩ ألقى المستشرق الراهب الإسباني ميجيل اسين بلاثيوس بحثا في الأكاديمية الملكية الإسبانية، بمناسبة انتخابه عضوا فيها، وجاء قنبلة علمية بحثية من المستوى الرفيع، هزت دوائر الأدب والفكر والنقد على امتداد العالم كله، كان البحث عن: "الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية" لدانتي شاعر إيطاليا الأكبر، إن دانتي لم يكن في ملحمته مبدعًا غير مسبوق، ولا عبقريا عديم النظير، وأفكاره جاءت وليدة التراث الإسلامي ألهمه الأفكار، وعنه أخذ بناء الملحمة، أعمل فيه عبقريته، وصاغ منه هذا العمل الأدبي الجليل.

نشر هذا البحث، بهذه الصفة، مصحوبًا بترحيب الأكاديمية الذي ألقاه المستشرق الجليل خوليان ريبيرا، في العام نفسه، ونشرته مجلة "السلالة الإسبانية Raza Espanola " في مدريد في العام ذاته أيضا.

وبعد ثمانية أعوام، أي في عام ١٩٢٧ كان الكتاب قد نفد تماما منذ زمن بعيد، ولم تكن ظروف المؤلف تسمح له بإعادة طبعه، فرغبت إحدى دور النشر الإسبانية إلى تلميذه غرسية غومث أن يوجزه ويقدم له، ونشرته في مدريد عام ١٩٢٧ بعنوان: "دانتي والإسلام".

أثار الكتاب عاصفة قوية من الفضول والدهشة بين عامة الجمهور، واضطرابا شديدا بين مؤرخي الأدب ودارسيه، خاصة، "الدانتيون" الإيطاليون منهم، ذلك أن مجرد الشك بأن الكوميديا الإلهية، الملحمة

التي ترمز إلى الثقافة المسيحية كلها، في العصور الوسطى الأوربية، ذات أصول إسلامية، أحدث بين القراء دهشة بالغة، ممزوجة بخيبة أمل شديدة، وحتى بحقد دفين، ورأى فيه "الدانتيون" فضيحة كبرى، واضطرهم فيض الوثائق والوقائع التي تضمنها، والتي كانت مجهولة لهم، إلى إعادة النظر في الملحمة، والتخطيط لها من جديد، ولكن المستشرقين عامة، حتى الإيطاليين منهم، والمتخصصون في الدراسات الرومانية، وفي الأدب المقارن، والتأريخ الأدبي تقبلوه بارتياح وغبطة داخل إيطاليا وخارجها، هؤلاء الذين يعبدون الحقيقة قبل الوطن والمذهب والاتجاه.

عالميا حقق الكتاب شهرة طيبة، وبدأت دور نشر أوربية كثيرة تطلب ترجمته إلى لغاتها، تمت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٢٦، على نفقة نبيل إسباني، دوق ألبا، وحذف الناشر من هذه الطبعة النصوص العربية الملحقة بالكتاب، والنصوص الدانتية التي كانت موضع المقارنة، وفي العام نفسه ظهرت الترجمة الألمانية، ثم توالت ترجمته بعد ذلك في لغات أخرى.

وفي عام ١٩٤٥ ظهرت في إسبانيا الطبعة الثانية من الكتاب، وألحق بها، المؤلف عرضا دقيقا وشاملا لكل الحوار والجدل الذي أثاره الكتاب في مختلف الصحف والمجلات، في كل اللغات، منذ ظهور الكتاب عام ١٩١٩، حتى سنة١٩٤١، أوجزها، وناقش ما يستأهل المناقشة منها، مصوبا، وموضحا ومستفيدا، وفي صورته هذه صدرت منه طبعة ثانية عام ١٩٦١، وهي الطبعة التي بين يدي، أعود إليها، وأفيد منها.

• **بداية... وغاية!.**

لم يكن بلاثيوس ناقدا أدبيا، ولا متخصصًا في دراسة الشعر الإيطالي، وإنما كان مستشرقًا مجاله الفلسفة الإسلامية عامة، والتصوف من بينها خاصة، ومع ذلك كان يدرك بداهة عظمة الشاعر الإيطالي، واعتزاز قومه به، وكانت نقطة البدء التي هدته إلى فكرته هذه، ودفعته إلى الإقدام على هذه الدراسة، فلسفية خالصة، إذ عكف، وربما للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الأندلسية، على دراسة ابن مسرة (ت ٩٣١م) ومذهبه، أول مفكر أندلسي بدأت معه الفلسفة الإسلامية أولى خطاها على أرض أوربية، ووجد فيها ملامح من الأفلاطونية المحدثة، وأن آراء هذا الفيلسوف المسلم تركت بصمات واضحة في فلسفة القرون الوسطى المسيحية، قبلها اللاهوتيون أتباع فرانسيسكو أسيس (١١٨٢- ١٢٢٦) والمدرسة التي سبقت توماس الأكويني، وأثرت أيضا في شاعر فيلسوف معروف عالميا، هو دانتي إليجييري، ويعده النقاد والمؤرخون من أتباع أرسطو وتوماس الأكويني، ووجّه الأذهان إلى التشابه الكبير الذي تبيّنه بين الخطوط العامة لعروج دانتي وبياتريش إلى سماوات الجنة، وقصة أخرى رمزية تحكي عروج صوفي مسلم إلى السموات العلى: ابن عربي المرسي (ت: ١٢٤٠م) جاءت في كتابه الفتوحات المكية، وكان من أتباع ابن مسرة دون شك.

لحظتها تساءل بلاثيوس عما إذا كانت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، لابن مسرة القرطبي، وابن عربي المرسي، إلى جانب أسلوب ابن عربي الرمزي الذي صاغ فيه قصة عروجه إلى السماء تركت تأثيرها، باعتبارها نماذج موجودة على التأكيد في أمتع وأسمى جزء من الكوميديا الإلهية، وهو تصور دانتي للفردوس؟ إن إسبانيا يحق لها أن تطلب لمفكريها المسلمين بنصيب ليس قليلا من الشهرة العالمية التي تتمتع بها الكوميديا الخالدة، على نحو ما مارسه ابن عربي أيضا من تأثير كبير في شعراء إسبانيا الرمزيين، ابتداء من أواخر القرن الرابع عشر الميلادي حتى القرن السادس عشر.

كانت هذه نقطة البحث التي انطلق منها بلاثيوس في دراسته، ولم يكد يمضي فيها خطوات حتى انفتح أمامه الباب على مصراعيه، على نحو لم يكن يتوقعه في البدء، إذ لم يكد يتعمق في دراسة قصة عروج ابن عربي الرمزية، والتي تشبهها كوميديا دانتي، حتى وجد أن قصة ابن عربي نفسها، لا تعدو أن تكون تكثيفا صوفيا لقصة المعراج النبوية، وكانت شائعة في الأدب الإسلامي، وبتأمل هذه القصص خطر له فورا أن المأثورات الإسلامية كانت النموذج الذي استقى منه دانتي تصوراته عن عالم الآخرة، وأكدت له المقارنة المنهجية بين الخطوط العامة للقصة الإسلامية، والخطوط العامة لقصيدة دانتي، ما انطبع في ذهنه من تشابه بينهما، وشمل التشابه بين القصتين تفاصيل الموضوعات والأحداث ومختلف الصور الحية النابضة بالحركة، وإلى ما يمكن أن نسميه هندسة العالم الآخروي، والتصور الطبوغرافي،

لدركات النار، ودرجات الجنة، ولاح لي (الضمير يعود على بلاثيوس) أن المهندس الذي صمم العملين واحد هو: المهندس المسلم.

ثم توقف بلاثيوس أمام سؤال: ألا يمكن أن تكون هذه المشابهات المفترضة بين الكوميديا الإلهية والنماذج الإسلامية وليدة مصدر ثالث مشترك بينهما؟ ألا يمكن أن تكون تصورات دانتي التي بدا لي أنها مستقاة من مصادر إسلامية، مأخوذة من قصص العصور الوسطى المسيحية التي سبقت دانتي؟

عند هذه النقطة رأى بلاثيوس أن الأمر يتطلب دراسة القصص الإسلامية بعمق، والتأكد أولا أنه لم ينسب لدانتي أصلا إسلاميا يمكن أن يجد له جذورًا كافية في القصص المسيحي، أو أن ما ليس له أصل مسيحي يمكن أن يكون من ابتداع عبقرية دانتي، وانتهى به الرأي إلى نتائج أبعد بكثير مما فكر فيه أولا. فقد اكتشف أن القصص المسيحية في العصور الوسطى المتصلة بهذا الأمر تعود إلى أصول إسلامية أيضا، وأن هذه تعد مفتاحًا للأفكار التي وجد لها "الدانتيون" تعليلا معروفا، وإلى تلك التي لا يزال أصلها غامضًا: إنها في نهاية المطاف، في كلا الجانبين وليدة تأثيرات إسلامية.

وقد أدرك بلاثيوس منذ البداية، أن الإلقاء بنظريته أمر ليس سهلا، وسوف يقابل باعتراض ساخن، ويثير شجنا قويا، وربما يفجر سخرية هائلة، لأنهم يتصورون أن خَلْق الفنان شيء خارق للطبيعة، لا يدين لأي إيحاء خارج ذاته، وكل إشارة إلى ما تأثر به دانتي حتى لو كان مصدره مسيحيا يواجه بموجة سخط عارمة من النقاد

الإيطاليين، ومن عشاق دانتي على امتداد العالم كله، ومن تجمعوا تحت راية "الدانتيون".

وهي فكرة أشار إليها الباحث الفرنسي أوزنام Oznam عند دراسته "المصادر الشعرية للكوميديا الإلهية. يقول: على امتداد زمن طويل كانوا يعتبرون هذه الملحمة أثرًا فريدًا خالدًا يقف وحيدًا في صحراء العصور الوسطى، وعندما اشار باحث في القرن التاسع عشر إلى أن بعض الفقرات من جحيم دانتي وفردوسه حاكت رؤية الراهب البيريك Alberico هاج "الدانتيون" وماجوا وغضبوا، ورأوا في افتراض أن يلجأ الأستاذ العالم دانتي إلى محاكاة راهب مغمور من القرن الثاني عشر الميلادي امتهان لعبقرية الشاعر الكبير.

لم يكونوا على استعداد حتى لقبول الحقيقة التي لا تنكر، وتتمثل في محاكاة دانتي للنماذج الكلاسية، لكن القرن التاسع عشر لم يعد يرى في ذلك بأسًا، ومن ثم درس قصص الحياة الأخرة الكلاسية والمسيحية التي تفسر أصول الكوميديا الإلهية، ولم يعد محبو دانتي يستاءون أو يغضبون من الآراء العلمية المتزنة المتعلقة بأفكار الكوميديا الإلهية المستوحاة، لأن العبقرية لا تكمن في الإبداع المطلق أو الأصالة الكاملة للعمل الفني، ولا في خلق المادة والصورة من لا شيء، فهذا حق مقصور على الله وحده.

"لقد عبر دانتي دائما عن شغفه بالدرس، وتقبله أفكار الآخرين بعقل منفتح، لا يتردد في قبول الأفكار والمشاعر السائدة في عصره،

ولا يمكن أن ننكر أنه كان عصرا منغمسا في علوم الإسلام ومعارفه وفنونه، وإذا كان بعضهم يرى أن من الصعوبة بمكان التأكيد على أن قصة بعينها كانت النموذج الأصلي والفعلي الذي وضعه دانتي نصب عينيه، وبنى عليه ملحمته، فأنا لا أعتقد أن هذه الصعوبة أمر لا يمكن تذليله، إذا وضعنا في اعتبارنا الأصول الإسلامية، وأدركنا أن قصتي الإسراء والمعراج بعد أن توسّع فيهما المفسرون الإسلاميون، وزينوهما بمختلف المناظر الطبوغرافية، والأحداث التفصيلية، مستقاة من قصص إسلامية أخرى تتعلق بالحياة بعد الموت، أو من مشاهد يوم الحساب الغنية بالصور المختلفة، أو من نظريات ومفاهيم بعض الصوفية المسلمين، حول الجنة ورؤية الله، وكلها جديرة من الناحيتين المثالية والروحانية بمفهوم دانتي وتصوّره للفردوس".

ومن ثم حصر بلاثيوس اهتمامه أساسا في دراسته "الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية" أن يوضح بجلاء التوافقات والمشابهات التي بين القصص الإسلامية المختلفة والكوميديا الإلهية، كي يوضح محاكاة دانتي وتقليده لها، ولكي يجعل استنتاجه نهائيا، ويسقط أي اعتراض ممكن لم يكتف بقصتي الإسراء والمعراج، وإنما استعراض أيضا التوافقات والمشابهات التي قد تكون بين الكوميديا وقصص القرون الوسطى المسيحية، وبين هذه والقصص الإسلامية السابقة عليها.

• التوافق والتشابه:

جاءت دراسة بلاثيوس في أربعة فصول: حاول في الأول منها أن يقف على قصص المعراج في التراث الإسلامي، ويرى أنها كانت الأصل الذي أوحى لدانتي بفكرة الكوميديا الإلهية، وأن يقارن بين هذه وقصص الإسراء والمعراج، وتناول في الفصل الثاني ما بين الكوميديا الإلهية والقصص الإسلامي المتصل بالحياة والموت من مشابهات، وكان الفصل الثالث عن الملامح الإسلامية في القصص المسيحية التي سبقت دانتي، ودرس في الفصل الرابع والأخير انتقال النماذج الإسلامية إلى أوربا المسيحية عامة، ودانتي خاصة.

وقد بدأ دراسته بالإشارة إلى ما ورد في القرآن الكريم عن الإسراء والمعراج، وأنه موجز للغاية: آية واحدة فحسب عن الإسراء في السورة التي تحمل الاسم نفسه، وبضع آيات قصار عن المعراج في سورة النجم، وآيات أخرى قصار أيضا في سورة التكوير، وكثير من الأحاديث النبوية تتفاوت طولا وقصرا، يكمل بعضها بعضا، وجاءت في روايات منها الصحيح ومنها "الحسن"[1].

هذه الإشارات الموجزة أثارت منذ البداية، فضول المسلمين الورعين الأتقياء، وألهبت الخيال المشرقي الناشط، فأبدع حولها قصصا بديعة، تختلف مفاهيم ومستويات واتجاهات، وغذاها بالمشاهد المتنوعة، والأحداث المختلفة، والتفاصيل المثيرة، ومع

---

(١) عرضت لهذه الأحاديث في كتابنا: مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن، ط ٢، مكتبة النصر، القاهرة ٢٠٠٣، ص:٣٤٢، وما بعدها.

الزمن نمت هذه القصص وتطورت، ورويت في صور مختلفة، وتضاعفت حتى أصبحت تملأ مجلدات.

يرى بلاثيوس أن قصة الإسراء والمعراج هي التي ألهمت دانتي فكرة الكوميديا الإلهية، وليدلل على فكرته قدم فيضا من التوافقات والمشابهات بينهما، وسوف نكتفي بجانب منها فحسب، لأن تتبعها تفصيلا يفضي بنا إلى إطالة ليس هنا مكانها.

كان بطل قصة الإسراء والمعراج الرسول عليه الصلاة والسلام، أو شخصًا آخر عاديًا في معارج المتصوفة، يحكي بنفسه قصة صعوده إلى السماء، وهو ما فعله دانتي بنفسه في ملحمته، فيقص ما وقع له وما شهده أثناءها، وكلتا الرحلتين - الكوميديا الإلهية والإسراء- تبدأن ليلا في أعقاب حلم عميق.

ونجد في قصص الإسراء والمعراج الإسلامية ذئبًا وأسدًا يقطعان طريق الخروج من النار على المُسرى إلى السماء، ويقابل ذلك ما يحكيه دانتي من أنه وجد فهدة وذئبًا وذئبة على مخرج جهنم تحول بينه وبين الدخول. ويلتقي الرحالة المسلم بالخَيْتَعور شاعر الجن في حديقة كثيفة الشجر بين السماء والنار، وتوصف هذه الحديقة بأنها مقام الجن، بالضبط كما يقود فرجيل الشاعرُ القديم دانتي إلى بستان الليمبو، مقام الأبطال والعباقرة من أهل الأعصر القديمة [1].

---

(١) هذه الإشارة وردت في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، ولكنها لا تذكر "بستانا ملتف الشجر" بل مدائن ليست كمدائن الجنة، ولا عليهاالنور الشعشاني، وهي ذات أوحال، وغماميل، والغماميل جمع غملول، وهو الوادي الضيق الكثير الشجر والنبت.

ويذكر دانتي أن السماء أمرت فرجيل أن يعرض على دانتي أن يكون دليله، وفي المعراج الإسلامي يقود جبريل محمدا في رحلته.

وصور العذاب متشابهة في جحيم دانتي، وفي جهنم التي يصفها رواة المعراج الإسلامي، ففي القصص الإسلامي نجد ما يقول دانتي إنه رآه في جحيمه، من أن عواصف هوجا من النار تلفح أهل الزنا،والطبقة الأولى من دار العذاب تلك التى توصف في هذه الكتب على النحو الذي توصف به مدينة "ديت" في الكوميديا: محيط من النار تقوم على شواطئه قبور تشتعل فيها النيران، ونجد أكلة الربا يحاولون عبثا أن يصلوا سباحة إلى شاطئ بحيرة من الدم، إذ يذودهم عنها حراس جهنميون يدفعونهم إلى الغوص من جديد، وهناك حيات مخيفة في أطباق النار المختلفة تعذب أهل النهم والأشقياء في جحيم دانتي، وكذلك نجد الطواغيت وأكلة أموال اليتامى والمرابين في الجحيم الإسلامي[1].

أما العطش المجهد الذي يعانيه المزيفون من الطبقة العاشرة من الحلقة الثامنة من جحيم دانتي في الكوميديا الإلهية، فهو عذاب شاربي الخمر في قصة المعراج الإسلامية، فقد جاء فيها: "... ثم نظرت فرأيت أقواما يستغيثون من العطش، فتأتيهم الزبانية بأقداح من نار، فإذا تناولوها سقط لحم وجوههم من حرها... الخ. أما ما وصفه

---

(١) تجد النصوص الإسلامية في قصة الإسراء والمعراج المنسوبة لابن عباس، رضى الله عنهما.

دانتي من عذاب صنوف أخرى من المزيفين بانتفاخ بطونهم فنجده من نصيب أكلة الربا في صورة أخرى في الرواية الإسلامية، تقول: ثم نظرت وإذا بقوم بطونهم كأمثال الجبال تغلي حيات وعقارب كلما هم أحدهم أن يقوم سقط على وجهه من عظم بطنه، قلت: من هؤلاء؟ قال: آكلوا الربا"[١].

ونجد نفرا من أهل جهنم الخالدين فيها، في جحيم دانتي يحكون بأظافرهم البرص الذي يغطي جلودهم، على نحو ما يُعذب به شهود الزور والنمامون في القصة الإسلامية.

أما الغشاشون في الخندق الخامس من الدائرة الثامنة من جحيم دانتي، فهم غارقون في بركة من النار، يطعنهم الشياطين بحراب من الحديد كلما طفوا على وجهها، وهو ما يقابل عذاب العاقين والديهم في القصة الإسلامية، تقول: "ثم رأيت رجالا ونساء يعذبون في النار قد وكلت بهم زبانية بمقامع من حديد، كلما استغاثوا يقمعونهم ويطعنونهم برماح من نار في بطونهم، ويضربونهم بسياط من نار، فلم أر أحدا من أهل الكبائر أشد عذابًا منهم، قلت: من هؤلاء؟ قال: العاقون والديهم !.

ويعذب أهل البدع والضلالات في جحيم دانتي بعذاب رهيب، إذ تطعنهم الشياطين أبدا، ثم يبعثون من جديد ويردون إلى الطعن، وهذا هو عذاب القتلة في جهنم، كما تصورهم الرواية الإسلامية، "ثم رأيت أقواما تذبحهم الزبانية بسكاكين من نار، كلما ماتوا عادوا كما كانوا، قلت: من هؤلاء؟ قال: الذين يقتلون النفس التي حرم الله"[٢].

---

(١) راجع رواية ابن عباس .

(٢) المصدر السابق.

• تقابلات الفردوس:

أما صور الصفاء الروحي التي يمتاز بها فردوس دانتي فنلتقي بها في بعض صور القصة الإسلامية. فالأحاديث النبوية التي تروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وأناشيد كتاب الفردوس من الكوميديا الإلهية لا تستعمل في أوصاف دار النعيم إلا عناصر ثلاثة هي: الألوان والأضواء والموسيقا وتستعملها في تصوير المقام المثالي غير العادي الذي تمتاز به الحياة المباركة، وكلما انتقل الرسول عليه السلام في القصة الإسلامية، ودانتي في الكوميديا، من طبقة إلى طبقة يزداد الضياء شيئًا فشيئًا، حتى يُغشى بصريهما، ويحسبان أنهما فقدا البصر، ويرفعان أيديهما إلى أعينهما بحركة غريزية ليقيا أعينهما من النور الساطع، فيعمد جبريل في القصة الإسلامية، وبياتريش في القصة الدانتية، إلى التخفيف عنهما، وبعث الطمأنينة في قلبيهما، ويسألان الله لهما مزيدا من البصر حتى يستطيعا تأمل الضياء الساطع، فيهبهما الله مزيدا من الإبصار، ولكنهما لا يستطيعان وصف مايريان، ويوجد فضلا عن ذلك تشابه بين كثير من الفقرات، وتطابق في بعض الأحيان يثبت العلاقة الوثيقة بين القصتين.

وثمة وصف يؤكد هذه الصلة القاطعة بين قصة المعراج والكوميديا، هو الوصف الذي استخدمه الرسول عليه السلام في جميع مراحل عروجه إلى السماء، فقد عبر لنا عن انبهاره في كل سماء من شدة النور، وأنه كان يخشى في كل مرة أن يفقد بصره،

وأنه وضع يده على وجهه مرارا ليحمي عينيه من النور الشديد، ثم يتدخل جبريل، فيمنحه الله بصرا جديداً، ويحصل أخيراً على قوة إبصار خارقة مكنته أن ينظر بحرية، وبلا خوف ولا انبهار إلى الأضواء التي كانت تغشي بصره من قبل، جاء في الحديث الذي أسنده السيوطي إلى ابن حيان في وصف السماء السابعة:

"... وأنوارهم شتى لا يشبه بعضها بعضا، وأجنحتهم شتى لا يشبه بعضها بعضًا، تحار أبصار الناظرين دونهم، فنبت عيناي دونهم لما رأت من عجائب خلقهم، وشدة هولهم، وتلألؤ أنوارهم، فخالطني منهم فزع شديد حتى استعلتني الرعدة، فنظرت إلى جبريل فقال: لا تخف يا محمد، فإن الله عز وجل قد أكرمك بكرامة لم يكرم بها أحدا قبلك... فلقد خيل إليّ أني قد نسيت من عجائب خلق الله الذي دونهم، ولم يؤذن لي أن أحدثكم عنهم، ولو كان أذن لي لم أستطع أن أصفه لكم... ولكن الله تعالى قواني بذلك برحمته وتمام نعمته، ومنّ علي بالثبات عندما رأيت من شعاع نورهم، وسمعت دوي أصواتهم بالتسبيح، وحدد بصري لرؤيتهم كي لا يُخطف من نورهم... ثم جاوزناهم بإذن الله منصعدين إلى عليين، حتى ارتفعنا فوق ذلك، فانتهينا إلى بحر من نور يتلألأ، لا يُرى له طرف ولا منتهى، فلما نظرت إليه حار بصري دونه، حتى ظننت أن كل شيء من خلق ربي قد امتلأ نوراً، والتهب ناراً، فكاد بصري يذهب من شدة نور ذلك

البحر، وتعاظمني ما رأيت من تلألؤه، وأعظمني حتى فزعت منه جدًا..."[1].

وهذا المشهد نفسه يتكرر عند دانتي كثيرًا وبالكلمات نفسها في أكثر من عشرة مواقف في الفردوس، انبهر في سماء القمر بنور بياتريش، وفي سماء المريخ بصورة الله يحيط به الشهداء، وكان نور الله باهرا في السماء التاسعة، فاستحال عليه أن يفتح عينيه فأغلقهما، وفي السماء العاشرة أعمته لمعة برق مفاجئة، فلم ير شيئا، ولكن بياتريش هدأت من مخاوفه.

يقول دانتي -مثلا- في الأنشودة ٢٥ من الفردوس (سطور ١١٨- ١٣١):

"وكمن يشخص ببصره، ويجهد نفسه لكي يرى الشمس حين تنكسف قليلا، وفي سعيه لكي يرى يصبح غير قادر على الرؤية.

هكذا أصبحت أمام هذه الشعلة الأخيرة حتى قيل: "لماذا تبهر عينيك لكي ترى شيئا ماله هنا من وجود؟"

وفي الأنشودة ٢٣ من الفردوس (سطور ٢٨- ٣٣):

"هكذا رأيت فوق آلاف المصابيح شمسًا أضاءتها كلها جميعا، كما تفعل شمسنا بالأنوار العليا. ومن خلال النور المتألق شع الجوهر المنير متلألئا في عيني حتى لم أقو على احتمال بهائه.

---

(١) جلال الدين السيوطي: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة ١٣٥٢، جـ ١، ص ٦٨- ٦٩.

إيه يا بياتريش، يامرشدتي اللطيفة الحبيبة . لقد قالت لي: "إن ما يبهرك لهو فضل ليس لأحد أن يدرأ منه نفسه".

كان جبريل دليل الرسول عليه السلام في عروجه إلى السماء، وناصحه ومواسيه المسرِّي عنه، وهو الدور الذي خصصه دانتي لبياتريش، وعندما تبلغ به الدرجات العليا من صعودها يحل القديس برناردو محلها، وكذلك جبريل يترك محمداً عندما يقارب العرش، فيهبط إليه رفرف من نور يصعد به، وفي حديث ابن حبان الذي أشرنا إليه: "فلما أسري بى إلى العرش وحاذيته دُلي لي رفرف أخضر لا أطيق صفته لكم، فأهوى بي جبريل، فأقعدني عليه، ثم قصر دوني، ورد يديه على عينيه مخافة على بصره أن يلتمع من تلألؤ نور العرش، وأنشأ يبكي بصوت رفيع، ويسبح الله تعالى ويحمده ويثني عليه، فرفعني ذلك الرفرف بإذن الله ورحمته إياي، وتمام نعمته عليّ إلى سيد العرش، إلى أمر عظيم لا تناله الألسن، ولا تبلغه الأوهام...".

ونجد صدى ذلك عند دانتي، في الأنشودة ٣٣ من الفردوس (سطور ٧٦-٨٤):

"وأعتقد أن بصري كان سيتولاه الزيغ من حدة ذلك الشعاع الباهر الذي احتملته، لو أن عينيّ حادتا عنه.

وأذكر أني بهذا قد أصبحت على احتماله أعظم قدرة حتى أني وصلت بين رؤيتي والخبر اللانهائي.

أيتها النعمة الفياضة التي اجترأت بفضلها على أن أسدد عيني إلى النور الأبدي، حتى استنفدت هناك كل إبصاري!".

ولا يتوافق الصعودان، الدانتي والإسلامي، في الخطوط العامة فحسب، بل ثمة صور ملموسة يتفق الاثنان فيها. فالنسر الضخم الذي رآه دانتي في سماء جوبيتر وقال عنه إنه يتكون من حشد يضم الآلاف من الملائكة، لهم أجنحة ووجوه فحسب، يشع منها نور باهر، وهي تخفق بأجنحتها مرتلة أنغام الترتيلات الإنجيلية. ثم يسكن النسر رويدا رويدا، ويحط، ما هو إلا تضمين لصورة الملاك الذي رآه محمد عليه السلام يتحول إلى ديك يخفق بجناحيه، ويغني ترتيلات دينية، ثم يحط بعد قليل مع ملائكة تبدو وكأن كلا منها مجموع لا عدد له من الوجوه، والأجنحة، ينبعث منها النور، وتتغنى في لغاتها التي لا حصر لها. يقول ابن حبان في حديث عن ابن عباس مرفوعا: لما أسري بي إلى السماء رأيت فيها أعاجيب من عباد الله وخلقه، ومن ذلك الذي رأيت في السماء ديك له زغب أخضر وريش أبيض، بياض ريشه كأشد بياض رأيته قط، وزغبه تحت ريشه أخضر كأشد خضرة رأيتها قط، وإذا رجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى، ورأسه تحت عرش الرحمن، ثانيا عنقه تحت العرش، له جناحان في منكبيه، إذا نشرهما جاوز المشرق والمغرب، فإذا كان بعض الليل نشر جناحيه وخفق بهما، وصرخ بالتسبيح لله، يقول: سبحان الملك القدوس سبحان الله الكبير المتعال لا إله إلا هو الحي القيوم فإذا فعل ذلك سبحت ديكة الأرض كلها، وخفقت بأجنحتها، وأخذت في

الصراخ، فإذا سكن ذلك الديك في السماء، سكنت الديكة في الأرض"

"... ومررت بملائكة كثيرة لا يحصى عددهم إلا الواحد الملك القهار، منهم من له وجوه كثيرة في صدره، وفي كل وجه من تلك الوجوه أفواه وألسن، وهم يحمدون الله ويسبحونه بتلك الألسن كلها".

وشيء قريب من هذا نجده عند دانتي: في الأنشودة رقم ١٨، سطر ١٠٠- ١٠٦، من الفردوس:

وكما تتطاير شرارات لا عداد لها بالضرب على الأخشاب المحترقة حيث يعتاد الحمقى اتخاذها وسيلة للتنبؤ.

بدا لي عندئذ أن قد نهض أكثر من ألف نور، وصعد بعضها أكثر أو أقل من الأخرى، كما قدّرت لها الشمس التي تشعلها.

وحينما سكن كل منها في موضعه رأيت رأس نسر ورقبته تمثلان في تلك الأنوار المتلألئة".

وفي الأنشودة رقم ١٩ السطور ١- ١٣ و ٣٤- ٣٧.

بجناحين ممدودين بدت أمامي الصورة الجميلة، التي صنعتها الأرواح المتآلفة، المغتبطة بنعيمها العذب:

وتبدّت كل منها كأنها ياقوتة صغيرة، واشتد فيها توهج أشعة الشمس، حتى أضحت منعكسة في عيني.

وإن ما ينبغي عليّ أن أصوره الآن، لم يعبر عنه صوت أبداً، ولم يسطره مداد، ولم يتصوره خيال من قبل قط.

وكالبازي الذي يتخلص من غمائه، فيحرك رأسه، ويعمد إلى خفق جناحيه، مبديا تحفزه ومجملا نفسه.

هكذا رأيت ذلك الرمز الذى كان مصوغا من مدائح النعمة الإلهية، ومن أناشيد يعرفها من يبتهج بها هناك في العلياء.

وفي السطر ٩٤ وما يليه من الأنشودة نفسها:

هكذا رفعت وجهي، وهكذا فعلت الصورة المباركة، التي خفقت جناحيها وهي مسوقة بالكثير من رغائبها.

وفي دورانها أخذت تترنم قائلة: "كما أن أنغامي إليك غير مدركة، هكذا يبدو لكم الحكم الأبدي يا معشر البشر الفاني".

وكلا الدليلين، جبريل وبياتريش، إذا وصل بزائره إلى سماوات النجوم دعاه إلى تأمل الكون المخلوق وصغره، وصفة المشهد الإلهي في كلا الحالين واحدة. فالله مركز أو نقطة من النور الباهر تحيط به تسع دوائر ذات مركز واحد، وتتألف هذه الدوائر من الملائك محشودين بعضهم إلى جانب بعض في صفوف تنبعث منها أشعة من النور، وأقرب هذه الصفوف الدائرية من الملائكة إلى مطلع النور هو صف الملائكة الكروبيين، وكل صف يحف بالذي يليه، والصفوف كلها تدور أبدا حول مطلع الضياء الإلهي، والزائر يتأمل هذا المشهد الأورع، مرة عندما ينتهي من صعوده ومرة عندما يمثل بين يدي العرش، والصور التي تتمثل في نفس كليهما أثناء الرؤية المباركة واحدة: يظل كلاهما واجما مشدوه البصر، غارقا في بحر النور

الإلهي حتى ليظن أنه فقد البصر، ولكن بصره لا يلبث أن يتبين ما يرى ويحدده، وينتهي بأن يستقر في مطلع النور، ويثبت عينيه فيه متأملا، ويشعر بأنه عاجز عن وصف ما يرى، وكل ما يذكره هو أنه أحس إشراقا روحيا، أو ظن أنه كان مستوسنا، ويسبق ذلك كله شعور بلذة كبرى.

يقول ابن حبان في الحديث الذي أشرنا إليه من قبل:

"ثم جاوزناهم بإذن الله متصعدين في جو عليين أسرع من السهم والريح بإذن الله وقدرته، حتى وصل بي إلى عرش ذي العزة العزيز الواحد القهار، فلما نظرت إلى العرش فإذا ما رأيته من الخلق كله قد تصاغر ذكره، وتهاون أمره، واتضح خطره عند العرش، وإذا السموات السبع والارضون السبع، وأطباق جهنم، ودرجات الجنة، وستور الحجب، والنار والبحار والجبال التي في عليين، وجميع الخلق والخليقة إلى عرش الرحمن كحلقة صغيرة من حلق الدرع، في أرض خلاء واسعة تيماء، لا يعرف أطرافها من أطرافها، وهكذا ينبغي لمقام رب العزة... فحار بصري دونه حتى خفت العمى، فغمضت عيني، وكان توفيقا من الله. فلما غمضت بصري، ردّ إلهي بصري في قلبي، فجعلت أنظر بقلبي نحو ما كنت أنظر بعيني نورا يتلألأ، نُهيت أن أصف لكم ما رأيت من خلاله... ووجدت عند ذلك حلاوته وطيب ريحته، وبرد لذاذته،وكرامة رؤيته، فاضمحل كل هول كنت لقيت، وتجلت عني روعاتي، واطمأن قلبي، وامتلأت فرحًا، وقرت عيناي، ووقع الاستبشار والطرب عليّ، حتى جعلت أميل وانكفأ يمينا وشمالا،

ويأخذني مثل السبات، وظننت أن من في السموات والأرض ماتوا كلهم، لأني لا أسمع شيئا من أصوات الملائكة، ولم أر عند رؤية ربي أجرام ظلمة، فتركني إلهي كذلك إلى ما شاء الله، ثم رد إليّ ذهني فكأني كنت مستوسنا.. "

ثم يقول بعد ذلك:

"... ثم قلت: يا جبريل، مَن الملائكة الذين رأيت في البحور، وما بين بحر النار إلى بحر الصافين، والصفوف بعد الصفوف كأنهم بنيان مرصوص، متضايقين بعضهم في بعض؟ ثم ما رأيت خلفهم نحوهم مصطفين صفوفا بعد صفوف، وفيما بينهم وبين الآخرين من البعد والأمد والنأي؟ فقال: يا رسول الله، أما تسمع ربك يقول في بعض ما نزل عليك: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا ﴾؟ وأخبرك عن الملائكة أنهم قالوا: ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ﴾؟ فالذين رأيت في بحور عليين هم الصافون حول العرش إلى منتهى السماء السادسة، وما دون ذلك هم المسبحون في السموات، والروح رئيسهم الأعظم كلهم، ثم إسرافيل بعد ذلك. فقلت: يا جبريل، فمن الصف الأعلى الذي في البحر فوق الصفوف كلها، الذين أحاطوا بالعرش واستداروا حوله؟

فقال جبريل: يا رسول الله، إن الكروبيين هم أشرف الملائكة وعظماؤهم ورؤساؤهم، وما يجترئ أحد من الملائكة أن ينظر إلى ملك من الكروبيين...".

ويقول دانتي في الفردوس، الأنشودة رقم ٢٨، (السطور: ١٦-٣٧).

"رأيت نقطة يشع منها نور شديد التألق، حتى لينبغي إغلاق العينين اللتين يسطع عليهما، بما واتاها من الحدة الفائقة، وإن أية نجمة تظهر ضئيلة الحجم هاهنا، لتبدو قمرا إذا ما وُضعت بجانبها، كما توضع نجمة إلى جانب نجمة أخرى.

وربما بقدر ما تبدو قريبة الدارة المحيطة بالنور الذي يلونها، حينما تزداد كثافة البخار الذي يحملها.

على البعد ذاته دارت من النور دائرة، من حول تلك النقطة بسرعة فائقة، حتى لتفوق تلك السماء التي تطوق العالم بأقصى سرعة.

وأحيطت هذه بدائرة أخرى، وتلك بثالثة، ثم أحيطت الثالثة بالرابعة، والرابعة بالخامسة، ثم الخامسة بالسادسة، ومن بعدها جاءت السابعة، وقد امتدت امتدادًا شاسعًا، حتى لتضيق رسولة "يونون"[١] عن احتوائها كلها.

وهكذا جاءت الثامنة فالتاسعة، وأبطأت حركة كل منها تبعا لزيادة درجات بعدها عن النقطة الواحدة.

وكانت أكثر الشعلات تألقا في تلك الدائرة، هي أقلها بعدا عن الشرارة الصافية، إذ كانت - كما أعتقد- أكثر تغلغلا في حقيقتها.

---

(١) المقصود هناقوس قزح.

وقالت لي سيدتي التي رأتني حائرًا يبلبلني عميق الشك: بهذه النقطة ترتبط السماء والطبيعة بأسرها".

وفي الأسطر ٨٨-٩٤ من الأنشودة نفسها:

"ومن بعد أن توقفت كلماتها، لم يتوهج حديد يغلي على غير ما توهجت به هذه الدوائر المشتعلة.

وصاحبت كل الأنوار دائرتها المحترقة، وكانت من الكثرة بحيث بلغت ملايين الملايين، متجاوزة أضعافا مضاعفة من المربعات في رقعة الشطرنج.

ومن جوقة إلى جوقة سمعتهم يترنمون "بالهوشعنا" صوب النقطة الثابتة التي أبقتهم في أماكنهم، وستبقيهم دواما حيث كانوا أبدا".

وفي الإنشودة رقم ٣٠ (سطور ١٠٠ -١٠٣).

"إن نورًا هناك في العلياء يكشف لتلك الكائنات عن خالقها، وهي التي لا سلام لها إلا في رؤياه.

وإنه ليمتد بنفسه في صورة دائرية، حتى ليصبح محيطها بالنسبة للشمس نطاقا ذا اتساع شاسع.

وفي الأنشودة نفسها، السطور ٥٨-٦٤- و٩٤- ١٠٠:

"وكذلك الذي يرى في حلمه شيئا، وتتبقى من بعد حلمه أثارة مما أحس به، ولا تستعيد ذاكرته سائر ما رآه.

هكذا أصبحت، إذ كادت تخونني رؤيتي تماما، وإن كانت لا تزال تقطر في قلبي تلك البهجة التي تنبعث منها.

على هذه الحال يذوب الثلج تحت أشعة الشمس، وهكذا ضاعت بوءات "سيبيلا" المدونة على الأوراق الخفيفة عبر الرياح.

***

"إن لحظة واحدة تمنحني النسيان، أكثر مما تفعل القرون لخمسة والعشرون للمغامرة التي حملت "نيتون" على أن يعجب من ظلال "أرجو"[1].

هكذا كان عقلي، وهو معلق تماما، يتأمل ثابتًا منتبها دون حركة، وظل مشوقا إلى المزيد من التأمل.

وأمام هذا النور تصبح على حال يتعذر علينا فيها أن نتحول عنه إلى أي مشهد آخر غيره".

- **المعنى الرمزي:**

إن الروح العام لقصة دانتي ليس جديدًا، ولم تبتدع "الكوميديا الإلهية" المعني الرمزي الأخلاقي الذي تمتاز به، فقد سبقها إليه الصوفية المسلمون، خاصة ابن عربي المرسي، فقد اتخذوا من عروج الرسول ﷺ إلى العالم الآخر رمزًا على نشور الأرواح عن طريق الإيمان والفضائل الدينية وكل من دانتي وابن عربي يجعل هذه الرحلة رمزا لحياة البشر، ويريان أن الهدف الأخير للحياة والسعادة الكبرى في الوجود إنما هي رؤية الله، ولا تتأتى هذه الرؤية بغير هدى من

---

(١) نبتون إله البحر، عجب من ظل السفينة أرجو على صفحة الماء، في أسطورة إغريقية.

الدين، إذ أن العقل العادي لا يصل بالإنسان إلا إلى المراحل الأولى من هذا الطريق الطويل، وهذه المراحل رمز على الفضائل العقلية والأخلاقية، وأما الوصول إلى مدارج الجنة العليا، التي هي رمز الفضائل الدينية فلا يدرك بغير إشراق إلهي، وفي بعض صور القصة الإسلامية لا نجد المُعْرِج إلى السماء الذي يصف الرحلة الرسول عليه السلام، وإنما رجلا عاديا، إنسانا خاطئا تشوبه النقائص، وهكذا تجمع القصة الإسلامية، ومثلها قصة دانتي، بين خاصيتين تبدوان متناقضتين في الظاهر، وهما: الرمز المثالي من ناحية، والواقعية الإنسانية في صميمها من ناحية أخرى.

ثم يمضي بلاثيوس في تتبع أوجه الاتفاق بين الكوميديا الإلهية والأدب الإسلامي فيقول:

"إن قدرًا عظيمًا من المعالم المكانية وتفاصيلها والمشاهد وأوصاف بعض حلقات الكوميديا لا نجد له شبهًا ظاهرًا في شتى الروايات التي وصلتنا عن قصة المعراج النبوي، ولكننا نجد لها سوابق ونماذج مماثلة أحيانا في أصول أخرى من الأدب الإسلامي، ونجد القصة الدانتية تشبه هذه التفاصيل حينا، وتطابقها أحيانًا، نجد ذلك إما في تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تصف الآخرة، أو في القصص التي نسجها خيال المسلمين عن يوم الحساب، وقد نجدها في مذاهب رجال التوحيد والفلاسفة والصوفية بصورة خاصة، فقد اجتهدوا جميعا في ترتيب هذه النصوص القرآنية والنبوية وتفسيرها وتعليلها.

- **بين ابن عربي ودانتي:**

يقف بلاثيوس طويلا عند ابن عربي دون غيره من أهل الفكر الإسلامي ويذهب إلى أنه من الممكن أن نجد عنده الأصول التي قبس منها دانتي هيئة الجحيم ورتبه على مثالها، فالرجلان كلاهما، ابن عربي ودانتي يميلان إلى استخدام الهيئة الدائرية، أو صورة قبة الفلك، فأطباق الجحيم ومسارى النجوم ودوائر الوردة الصوفية وجماعات الملائكة التي تحف بمطلع النور الإلهي، والدوائر الثلاث التي ترمز إلى الثالوث عند دانتي، كل هذه الأشياء وصفها دانتي كما وصفها ابن عربي الذي رسم هذه الدوائر بخط يده، ويدعو إلى العجب أن الرسوم التي خططها الدانتيون بعد قرون كثيرة ليمثلوا بها أوصاف الكوميديا الإلهية تتفق تمام الاتفاق مع ما أودعه ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" من رسوم.

توافق هذه الرسوم يقوم دليلا على وجود علاقة بين الأصل وما نُقل عنه، ويستحيل عقلا أن يقع هذا التوافق عن طريق الصدفة العارضة. يقول بلاثيوس متعجبًا: "إن الصدفة العارضة ليست تعليلا علميا للوقائع التاريخية، والواقعة التاريخية كما تتجلى لكل ذي نظر هي: أن محيى الدين ابن عربي (ت ١٢٤٠م) سجل في القرن الثالث عشر الميلادي، وقبل ميلاد دانتي بخمس وعشرين سنة، في أربع صفحات متواليات من كتابه "الفتوحات" تخطيطات مواضع العالم الأخر كلها في شكل دائري أو فلكي، وهذه الهيئات الدائرية تعتبر في

مذهب ابن مسرة، الذي يتبعه ابن عربي، تصويرا للكون، وأصله، ثم
أتى دانتي بعد ذلك بثمانين سنة فأودع في منظومة ضخمة رائعة تق
في ثلاثة أقسام وصفا شاعريا لهذه المواقع نفسها من العالم الآخر،
وبلغ من دقة وصف هذه المعالم في شعر دانتي أن شارحيه في القرن
العشرين تمكنوا من تمثيلها برسوم على هيئة أشكال هندسية مطابقة
في صميمها لتلك التي خطتها يد الصوفي المسلم ابن عربي المرسي
قبل ذلك بسبعة قرون، فإذا لم يكن دانتي قد قلد هذه الأخيرة، فإن
هذا التطابق الذي قام الدليل عليه يصبح لغزًا يحتاج إلى تفسير أو
معجزة من معجزات الأصالة.

وثمة مواضع شبه أخرى بين المواقع التي تحدث عنها دانتي
وتلك التي وصفها ابن عربي مثل الأعراف التي ورد ذكرها في القرآن
الكريم وعرفها المفسرون المسلمون بأنها "تل بين الجنة والنار"
فأخذ منها دانتي فكرة "الليمبو" وجهنم بوصفها الإسلامي المعروف
هي الجحيم عند دانتي، والصراط الإسلامي هو الأصل الذي أخذ عنه
دانتي: "المطهر"، والمرج الذي تذكره القصة الإسلامية وتصفه بأنه
طريق بين الجنة والنار" هو ما تسميه "الكوميديا الإلهية
الجنة الأرضية، والجنات الثمان ذات الهيئة الدائرية التي تضم
"شجرة طوبى" أو "الشجرة المؤنسة" والتي يحدثنا عنها ابن
عربي هي النموذج الذي احتذاه دانتي في تصوير مايسميه شراح
"بالوردة الصوفية" أو الوردة الدانتية وهي الجنة السماوية
عند دانتي.

يتحدث ابن عربي عن "صورة مجاورة الجنان الثمان لبعضها بعضا، صورة دوائر ثمان، جنة في قلب جنة" ويقول دانتي في الأنشودة رقم ٣٠ من الفردوس، سطر ١٠٣ وما يليه:

"وإنه ليمتد بنفسه في صورة دائرية، حتى ليصبح محيطها للشمس نطاقا ذا اتساع شاسع.

وكل ما يبدو منه مصنوع من الشعاع المنعكس على ذروة المحرك الأول، الذي يستمد منه القوة والحيوية.

وكما ينعكس التل عند سفحه على صفحة الماء، كأنه ينظر نفسه مزدانا، حينما تفيض جنباته بالعشب والأزهار.

هكذا رأيت كل من رجعوا من بيننا إلى العلياء، منتظمين فوق النور وحواليه، ومنعكسين عليه في أكثر من ألف طبقة.

وإذا كانت أدنى المراتب من هذه الوردة تضمن هذا النور العظيم، فكيف يكون اتساعها عند أوراقها العليا!.

لم يزغ بصري أمام هذا الاتساع والعلو، ولكنه أحاط خبرًا بمدى تلك البهجة العلوية ونوعها.

وما للبعد أو القرب أن يضيفا شيئا هناك، إذ ليس للقانون الطبيعي من أثر، حيث تجرى أحكام الله بغير وسيط".

والتراث الإسلامي، والكوميديا الإلهية تصفان بيت المقدس بأنه المحور الذي يدور حوله العالم العلوي كله. يقول أحد المفسرين - مثلا- في شرح سبب عروج الرسول ﷺ إلى السماء من بيت

المقدس: "قيل ليكون عروجا مستويا، لما روي كعب الأحبار أن باب السماء الذي يقال له مصعد الملائكة يقابل بيت المقدس" وكلاهما يجعل جهنم تحت موقع بيت المقدس. وفي أدنى دركات جهنم نجد: "مقام إبليس" في القصص الإسلامي و "سجن الشيطان" في الملحمة الدانتية، وفوق موقع بيت المقدس، في العلا تماما، توجد سماء الألوهية، أو مقام رب العرش" وفي الجنة من المنازل بقدر ما في النار، في التراث الإسلامي المتصل بالإسراء والمعراج، وعند دانتي في الكوميديا الإلهية. ثم ينقسم كل من منازلهما إلى "منازل" أصغر، فلا تجد موضعا في الجنة إلا ويقابله موضع في النار، نجد ذلك كله على صورة واحدة، في القصص الإسلامي وفي الكوميديا الإلهية.

ويعين بلاثيوس وجوه تشابه أخرى، في حلقات القصة، أو في مشاهدها، ويصل هذا التشابه أحيانا إلى درجة التطابق الحرفي، ويتجلى ذلك أوضح ما يكون في أن "صنوف أهل الأعراف" عند دانتي، والعذاب الذي يصيب كل فريق منهم، يشبه من يقابلهم من أهل الأعراف في التراث الإسلامي، فالعواصف السود التي يقول دانتي إنها تعصف بأهل الزنا في جهنم، هي الريح التي تذهب بعض الأحاديث الموضوعة إلى أن الله أرسلها على قوم "عاد"، ومطر النار الذي يجعله دانتي عقوبة اللواط في الأنشودة التاسعة من الجحيم سطر ١١٥ وما يليه، هو الجحيم الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وفسره بعض المفسرين بأنه ماء يغلي، وبعضهم الآخر بأنه "ذوب الحديد" أو

شواظ من نار ونحاس"، ويضيف دانتى إلى عذابهم فيجعلهم يسيرون في حركة دائرية أبدا، وهذا منقول عما يذهب إليه بعض المفسرين المسلمين من أن "في النار أقواما تدور... ما لهم راحة ولا فترة" ويقول دانتي: "إن عذاب المتنبئين هو سيرهم ورءوسهم مائلة إلى الخلف". وفي التراث الإسلامي "... أن نجعل وجوههم من قبل أقفيتهم، فيمشون القهقري، ونجعل لأحدهم عينين في قفاه".

في التراث الإسلامي الأخروي نجد بعض الناس يعذبون بأن يسحب المرء منهم وهو مصلوب على ظهره، ويُعذب دعاة البدع في جهنم بأن تذبحهم الملائكة بسكاكين، وكلما ذبحوا واحدا منهم يعود كما كان، ثم يذبح من جديد. ويجيء المذنبون، وأمعاؤهم تتدلى من بطونهم، أو يقفون بين يدي ربهم مقطوعي الأيدي، ويجيء القاتل والمقتول يوم القيامة، ناصيته ورأسه بيده وأوداجه تشحب دمًا".

وهذه الصورة موجودة في رائعة دانتي، ذلك أن كايفاس Caifas يعذب وهو مثبت على صليب ملقى على الأرض، وأهل البدع يطعنون دون أن يموتوا، وأن بعض صنوف المذنبين يسيرون في الجحيم ورءوسهم مقطوعة تتدلى بأيديهم، والمردة والعمالقة الذين نلقاهم عند دانتي تنطبق أوصافهم على أوصاف من تلقاهم مثلهم في القصص الإسلامي، وأطوالهم مقدرة في هذه وتلك على نحو متعادل تمامًا.

وتحدثنا القصص الإسلامية، في حديث موضوع عن "جب يلقى فيه الكافر، فيتمزق من شدة بردهابعضه من بعض" ويشبه هذا تماما التعذيب بالثلج عند دانتي فهو يصور لوسيفر مطمورًا في الثلج عذابًا له، ويقول ابن عربي في "الفتوحات المكية" فعُذب إبليس في جهنم بما فيها من الزمهرير، فإنه يقابل النار في نشأة إبليس فيكون عذابه بالزمهرير".

ونجد دانتي يتطهر مرتين في أنهار الجنة الأرضية، ثم يلقي بياتريش بعد ذلك، وهذه ظاهرة ليست مسيحية أصلا، ولكنها تطابق جملة وتفصيلا ما تحكيه القصص الإسلامية عن تطهير الأرواح ووضوء الناس بعد خلاصهم من عذاب النار، وقبل دخول الجنة، في عين من ماء بارد، في مثل صفاء القوارير، أصفى من البلور، وأبرد من الثلج، وأشد بياضًا من اللين، فيغتسلون فيها اغتسالا تامًا، وينتظفون تنظيفا عامًا، يذهب به عنهم درن الأجسام، وقتر الوهج والقتام، وتعود إليهم صحة الأجسام، حتى تبدو في وجوههم بهجة، وتعرف في وجوههم نضرة النعيم... ثم يشربون من ماء العين شربة تُذهب عنهم لهب الحر الذي كابدوه، والعناء الذي باشروه، وينزع ما فيهم من غل الصدور وحسدها، وكدر الدنيا ونكدها"[1].

---

(١) ابن مخلوف: كتاب العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، جـ ٢ ص: ٦٢، طبعة القاهرة ١٣٤٧هـ.

وعندما يصور دانتي المشاهدة الإلهية على هيئة شعاع إلهي، يفيض منه نور باهر، وصفاء ذهني، ومتعة إشراقية، فإنما يشبه قول ابن عربي في الفتوحات: "إن الله يتجلى لعباده في النور العام" وقوله بعد ذلك "... إذا هم بنور قد بهرهم، فيخرون سُجّدا، فيسري ذلك النور في أبصارهم ظاهرًا، وفي بصائرهم باطنا، وفي أجزاء أبدانهم كلها، وفي لطائف نفوسهم، فيرجع كل شخص منهم عينا كله... فهذا يعطيهم إياه ذلك النور، فيه يطيقون المشاهدة والرؤية... فيتجلى الحق تعالى، فينفهق عليهم نور يسري في ذواتهم..." ويصف ابن عربي في "الفتوحات المكية كيف يتجمع المنعمون في الجنة لمشاهدة الله تعالى فيقول:

"يتجمع المنعمون في الجنة في الكثيب الأبيض انتظارًا لمشاهدة الرحمن، بينما أخذت كل طائفة منهم منازلها على قدر علمهم بالله لا على قدر عملهم، إذا هم بنور قد بهرهم فيخرون سجّدا، فيسري ذلك النور في أبصارهم ظاهرا، وفي بصائرهم باطنا، وفي أجزاء أبدانهم، كلها، وفي لطائف نفوسهم، فيرجع كل شخص منهم عينا كله، وسمعا كله، فيرى بذاته. فهذا يعطيهم إياه ذلك النور. فيه يطيقون المشاهدة" ومفهوم دانتي عن المشاهدة بتشابه مع مفهوم ابن عربي، ويمكن القول أنهما يتطابقان؛ من حيث الفكرة والتنفيذ الفني، وفيما يتصل بالتنفيذ لم يقدم الأدب المسيحي لدانتي أي مثال، أما فكرة الاستعانة بالنور الإلهي للتمكن من رؤية الله، فقد فطن إليها، وناقشها فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون قبل دانتي بزمن طويل، وأشار

توماس الإكويني إلى هالة النور التي تقوي قدرة الفهم الإنساني الضرورية لمشاهدة التجلي الإلهي، ويعترف بأنه نشد المعونة الفكرية في هذا من كتابات الفلاسفة المسلمين، وأنه استشهد بآراء الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد، عندما حاول أن يشرح التجلي الإلهي بعبارات فلسفية، وقبل نظرية ابن رشد باعتبارها أنسب النظريات الخاصة برؤية المنعم لله.

وسواء أخذ دانتي فكرة المشاهدة وتفاصيلها من التراث الإسلامي مباشرة، أو عن طريق **توماس الإكويني**، وتتلمذ دانتي في مدرسته على أتباعه، فهي تأثير إسلامي خالص.

ولا تقتصر المشابهات بين تصور دانتي وابن عربي على النظرية الهامة لهالة النور، وإنما هناك مشابهات أخرى لافتة للنظر مثل: وصف وقوف المنعمين عندما يقع التجلي، وفي درجاته وصوره وما تحدثه الرؤية من ابتهاج ولذة، وأن تفاوت درجات التنعّم بالرؤية لا يثير أي شعور بالحسد أو الحزن بين المتنعمين، وأن كلا منهم يقبل نصيبه من النعيم، كما لو كان يستحيل عليه أن يطلب شيئا آخر. ويرجع بلاثيوس أن التأثيرات المتصلة بقضية "النور الإلهي" ترجع إلى ابن عربي خاصة من بين جميع المفكرين الإسلاميين، فهو الذي زود دانتي بالمثال الذي احتذاه في تصويره الآخرة، فالأعراف الإسلامية نموذج الليمبو عند دانتي، وجهنم نموذج الجحيم، والصراط نموذج المطهر، والمرج الذي خارج سور الجنة في القصة الإسلامية نموذج للجنة الأرضية عند دانتي، والجنان الثمان نموذج لوردة الطوّابين.

• **التأثيرات الإسلامية في القصص المسيحية:**

خصص بلاثيوس الفصل الثالث من كتابه للتأثيرات الإسلامية في القصص المسيحية التي سبقت الكوميديا الإلهية، والتي حاول المناهضون للتأثير الإسلامي أن يجعلوا بعضها على الأقل أصولا لدانتي، وأثبت بلاثيوس أن القصص المسيحية المتعلقة بالحياة الأخرة كالقصص المتصلة برؤى النار، أو وزن الحسنات والسيئات، أو قصص النائمين، أو الراحة من العذاب، أو تنازع الملائكة والشياطين حول حياة روح الميت أو سجلات الحساب، أو تجسيد الفضائل والرذائل، أو الرحلات البحرية، تعود إلى أصول إسلامية، ومن ثم خصص الفصل الرابع، والأخير من كتابه لدراسة رواقد انتقالها إلى أوربا عامة، وإلى دانتي خاصة، وردها إلى ازدهار التجارة في تلك العصور، خاصة في البحر الأبيض المتوسط بين الموانى الإيطالية، جنوا والبندقية، والعالم الإسلامي، مما أدى إلى استقرار جاليات تجارية إيطالية كبيرة في جميع موانى البحر الأبيض الإسلامية، وألمح إلى دور الحروب الصليبية في تعميق قنوات الاتصال، لأن إخفاق المسيحيين في تدمير الإسلام بالسيف خلال الحروب الصليبية، ولد بدوره فكرة غزو الأرواح سلميا، فتم تكوين البعثات التنصيرية في القرن الثالث عشر، وإرسالها إلى الأراضي الإسلامية، وكان لزامًا على الرهبان الذين تكونت منهم هذه البعثات أن يقوموا بدراسة اللغة العربية وآدابها، والأدب الإسلامي من بينها بخاصة، وأن يقيموا بين المسلمين سنوات طويلة.

غير أن اتصال الحضارتين الإسلامية والمسيحية في إسبانيا وصقلية كان الرافد الأقوى والأعمق، لقد بدأ النورمان غارائهم القرصانية في القرن التاسع الميلادي على سواحل المحيط الأطلنطي والبحر المتوسط، واستقروا تدريجا في مدن إسلامية مثل لشبونة وإشبيلية وغيرهما، كما استقروا في صقلية، وفي القرن الحادي عشر غزا صقلية، التي كانت قد تشبعت بالإسلام، أسرة نورمانية حكمتها حتى القرن الثالث عشر، وكان سكانها في هذه الفترة خليطا من الأجناس المتباينة، تعتنق أديانا مختلفة، وتتكلم لغات متعددة، وكان بلاط روجر الثاني في بالرم يتكون من مسيحين ومسلمين، جميعهم يلمون بالثقافتين العربية واليونانية، وكان الجنود والفرسان النورمان والعلماء ورجال الأدب المسلمون من إسبانيا الإسلامية وشمال إفريقيا ومن الشرق يعيشون جنبا إلى جنب في خدمة الملك مكونين بلاطا إمبراطوريا، صورة طبق الأصل للقصور الإسلامية، من جميع الوجوه. وكان الملك نفسه يتكلم العربية ويقرأ بها، ويرتدي الملابس الشرقية، ويحتفظ بحريم على الطريقة الإسلامية، وأكثر من هذا كان نساء بالرم المسيحيات يقلدن أخواتهن المسلمات في لغتهن، وطريقة لبسهن، وفي ارتداء النقاب.

وفي النصف الأول من القرن الثالث عشر، خلال حكم الإمبراطور فردريك الثاني ملك صقلية وإمبراطور ألمانيا أصبحت بالرم العاصمة أقرب ما تكون إلى بلاط إسلامي، كان الإمبراطور فيلسوفا حر التفكير، يتكلم عدة لغات وأحاط نفسه بحاشية من المسلمين، فقد كانوا

أساتذته وزملاءه في العلم، ورجال حاشيته وقواده ووزراءه، يصحبونه في رحلاته إلى الأراضي المقدسة في فلسطين، وإلى الأراضي الإيطالية، ووضع حريمه في صقلية، وإيطاليا تحت إشراف الخصيبان، وحمل كفنه نقوشا عربية، كان يفعل ذلك رغم اعتراض البابوات وملوك العالم المسيحي الآخرون، ورأوا بلاطه على هذا النحو فضيحة، ورأوا أن أعلى سلطة حكومية مسيحية في القرون الوسطى في أوربا لم يكن مسيحيا إلا بالاسم فقط.

واحتفظ نصير الآداب والعلوم هذا بمجموعة فريدة من المخطوطات العربية في جامعة نابولي التي أسسها عام ١٢٢٤ م، وكانت لديه مؤلفات أرسطو وابن رشد في ترجماتها اللاتينية، وأرسل نسخا منها لجامعتي باريس وبولونيا، ولم يكتف بأن يجمع في بلاطه فلاسفة، فلكيين ورياضيين مسلمين فحسب، وإنما راسل علماء في طول العالم الإسلامي وعرضه.

وكانت مدرسة الشعر الصقلية التي استخدمت اللغة العامية في بادئ أمرها، ووضعت أسس الأدب الإيطالي، قد نشأت في بلاط فريدريك الثاني، وكان الشعراء المسيحيون يحتذون الشعراء العرب والتروبادور الذين كانوا يتجمعون في بلاطه، وهي حقيقة بالغة الأهمية، لأنها تفصح عن مرحلة من مراحل الاتصال بين الأدبين المسيحي والإسلامي.

ورغم كل ما قدمته صقلية النورمانية كمركز من مراكز الثقافة الإسلامية، فإن إسبانيا الإسلامية، أو الأندلس إذا شئت، قد فاقتها في

هذا المجال، وعلى نطاق أوسع، وعبر تاريخ امتد قرونا، ذلك أن إسبانيا أول دولة في أوربا المسيحية اتصلت بالإسلام اتصالا وثيقا، وعاش الشعبان المسلم والمسيحي على الأرض الإسبانية قرابة خمس مئة عام، ومن القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي، جنبا إلى جنب في زمنى السلم والحرب، وفي أواخر هذه الفترة تقريبا وُلد الشاعر الفلورنسي.

وكان المستعربون، وهم الإسبان الذين احتفظوا بعقيدتهم المسيحية بعد الفتح الإسلامي وظلوا في الدولة الإسلامية، ولكنهم تعربوا لغة وعادات وطرائق عيش، فاتخذوا الحريم، وباشروا عادة الختان، ونعي عليهم ألبارو أسقف قرطبة، حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي، شغفهم بالشعر والأدب العربي، وانغماسهم في دراسة الفلسفة والعقيدة الإسلامية، وظل مسيحيو مدينة طليطلة، عاصمة القوط القديمة يستخدمون اللغة العربية في كتابه وثائقهم العامة حتى مطلع القرن الرابع عشر الميلادي"[1]، رغم أن المسيحيين استولوا عليها عام ١٠٨٥ م، لقد قام هؤلاء المسيحيون، وهم أنصاف عرب، بنقل الثقافة العربية والإسلامية إلى إخوانهم في الدين في شمال إسبانيا وفي أنحاء أخرى من جنوبي أوربا، وكانت هجرة كثيرين منهم متواصلة، من الجنوب الإسلامي إلى الشمال المسيحي، ولوحظ أن

---

(١) ذكر بلاثيوس في النص الأصلي" القرن الحادي عشر" وأصلحت التاريخ في ضوء ما أملكه من وثائق .المؤلف.

هؤلاء الذين تدفقوا خلال القرن العاشر على مدينة ليون الإسبانية من رهبان وعلمانيين كانوا أرفع ثقافة من السكان الأصليين، فشغلوا المناصب الكبرى في البلاط الملكي، وفي الإدارات الدينية والمدنية، ولاينبغي أن ننسى الدور الذي لعبه أسرى الحروب، حين يعودون إلى أوطانهم بعد قضاء سنوات طويلة في الأسر بين المسلمين، وقد عرفوا الكثير عن ثقافتهم، وتطبعوا بالكثير من أخلاقهم وعاداتهم.

ويضيف بلاثيوس: ولكي نرسم الصورة كاملة ينبغي أن نسترجع في أذهاننا صورة المجتمع الإسلامي المدهشة في إسبانيا الإسلامية، فقد جذبت إليها بصورة لا تقاوم باعتبارها مركز الثقافة في الغرب، الشعوب المسيحية الأوربية نصف الهمجية لزيارتها، وتدفق عليها الرحالة من جميع أنحاء أوربا، من أولئك الذين يميلون إلى العلم والدراسة، أو يتعاطون التجارة، وأولئك الذين سيطرت عليهم رغبة جامحة في رؤية أعاجيب هذه الحضارة الكلاسية الشرقية المدهشة.

والحق أن تفوق الثقافة الإسلامية،ولم يكن ينكره أحد، دعا المسيحيين إلى احترامها وإجلالها، وقد نهج الملوك المسيحيون سياسة اكتساب العنصر الإسلامي في المجتمع الذي يخضع لحكمهم، ومن ثم استوعب المسيحيون الحضارة الإسلامية بطريقة أسرع، وأسهل، وكانت علاقات المصاهرة بين البيوت المالكة في قشتالة

وأرغون والأسر الإسلامية الحاكمة في قرطبة، وبقية المدن الإسلامية، أمرًا مألوفًا يحدث بين الحين والحين.

وكان تأثير المسلمين الذين ظلوا في المدن التي سقطت في يد المسيحيين ولم يغادروها، قويا مسيطرا، في التجارة والفنون والحرف المختلفة، والتنظيمات البلدية، والأعمال الزراعية، ومهد هذا الطريق للغزو الأدبي الذي بلغ ذروته في بلاط الملك ألفونسو العالم، وفي عهده أصبحت طليطلة خلال القرن الثاني عشر الميلادي مركزًا هامًا لنشر العلوم والآداب العربية في أوربا المسيحية، وفيها ترجمت مؤلفات الكندي والفرغاني وابن سينا، والغزالي وابن رشد والبتاني، والرازي وغيرهم، كما ترجمت المؤلفات اليونانية التي سبق للمسلمين أن ترجموها إلى العربية من قبل إلى الرومانثية لغة قشتالة بمساعدة مترجمين من المسلمين واليهود، ثم تُرجمت منها إلى اللاتينية وانتشرت في كل العالم الغربي.

وفتح تقدم المسيحيين في استعادة الأندلس من المسلمين آفاقا جديدة للعمل، فأصبحت إشبيلية والمرية بعد استعادتها مركزين للفلسفة والآداب تنافسان طليطلة، وحين كان ألفونسو حاكما للمرية، في حياة والده، أقام فيها مدرسة كان يحاضر فيها العلامة المسلم الرقوطي طلابا من المسلمين والمسيحيين واليهود، من إسبانيا وخارجها، ويحاضر كل طلاب بلغتهم، فقد كان يجيد عددًا من اللغات، وفيها كان المسلمون ورجال الدين المسيحيين يتحاورون حول المسائل الدينية في حرية تامة، وما لبث أن أنشأ في إشبيلية

مدرسة لاتينية عربية عامة، كان الأساتذة المسلمون يعلمون فيها الطب والعلوم إلى جانب الأساتذة المسيحيين.

• انتقال قصص المعراج الإسلامي إلى أوربا المسيحية:

سلكت القصص الإسلامية المتعلقة بالأخرة طريقها إلى أوربا المسيحية، إلى أبعد مناطقها: أيرلندا، وإسكندناوة وفرنسا وألمانيا، وإيطاليا، قبل دانتي، عن طريق الحجاج إلى بيت المقدس، والصليبيين والمنصرين والتجار، أو عن طريق المغامرين النورمان، أو الرقيق، أو رجال الأدب والعلم أو الرحالة العاديين. وكانت إسبانيا منذ هبطها المسلمون أكثر البلاد انغماسًا في دراسة هذه القصص، ومنذ القرن التاسع الميلادي أصبح الأندلس موطنا هامًا لدراسة الحديث النبوي، وكانت الأحاديث المتصلة بالمعراج أكثرها شيوعًا، لأنها تروي جانبا من حياة الرسول ﷺ، والمعراج معجزته الكبرى، وقد أصبح عقيدة لا يزال المسلمون يحتفلون بها حتى اليوم. وقد نفذت معرفة هذه القصص، إن عاجلا أو أجلا، من خلال الحاجز الواهن الذي يفصل بين المفهومات الإسلامية، والمسيحية عن الحياة الأخرى، ومع أن ما خلفه كتاب القرون الوسطى المسيحيون عن العقائد الإسلامية كان في واقع الأمر قليلا، لدينا براهين أكيدة على أن المسيحيين في إسبانيا ألمو منذ القرون الأولى للفتح الإسلامي بهذه القصص، وقصة المعراج من بينها بخاصة، والقلة من رجال الدين المستعربين، وكانوا على شيء من الثقافة والمعرفة بالإسلام ألمحوا إلى هذه القصص منذ أوائل القرن التاسع الميلادي، وهم يعرضون لحياة الرسول عليه

السلام، ومعجزاته، كما فعل القديس يولوجيوس القرطبي في كتابه "حياة الشهداء" وتضمن سيرة مختصرة ومحرفة للرسول، ومبنية على معلومات زائفة لا اساس لهامن الصحة في أغلب الأحوال، ولكنها تشي عن معرفة بالقرآن والحديث، وقد وجد هذا القديس سيرة الرسول في دير لير في نبرة شمال إسبانيا، وفي زمن مبكر من القرن التاسع الميلادي.

كما أن الأسقف لذريق الطليطلى (١١٧٠- ١٢٤٧م) في كتابه "تاريخ العرب" استخدم أصولا عربية مما كانت تزخر به مدينة طليطلة من تراث عربي، وألمح في هذا الكتاب إلى قصة المعراج، وعنه أخذها ألفونسو العالم وأدخلها في "تاريخه العام" مع إضافات بسيطة، والذي ألفه في اللغة القشتالية بين عامي ١٢٦٠- ١٢٦٨م، وهذه الإضافات استقاها من مصادر أخرى كانت شائعة في ذلك الوقت.

وبعد ذلك بقليل، قريبا من نهاية القرن الثالث عشر، نجد إشارات أخرى إلى القصة في كتاب ألفه القديس بطرس بسكوال أثناء أسره في غرناطة، وهو من بلنسية أصلا، من أسرة مسيحية كانت تعيش بين المسلمين، ويتقن اللغة العربية وعينه ملك أرغون معلما لابنه، وكان بحكم عمله يتردد كثيرا على روما، وأعجب به البابا نقولا السادس، لسعة معارفه، وحميته الدينية، وفي طريق عودته إلى إسبانيا عرج على باريس، وأمضى فيها بعض الوقت، ونال في جامعتها شهرة كبيرة،

باعتباره لاهوتيا ضليعا، ثم عُيّن رئيسا لأساقفة جيّان عام ١٢٩٦م، وفي السنة التالية أسره مسلمو غرناطة في إحدى المعارك،وظل أسيرا حتىموته عام ١٣٠٠م، وألف خلال أسره عدة كتب من بينها كتاب "مكافحة طائفة محمد"وفيه طائفة من المعلومات عن الإسلام، وهو يستشهد بالقرآن والحديث، مستخدمًا صحيح مسلم، وذكر كتابا عن الجنة والنار، وآخر عن المعراج، وهو الكتاب الذي ذكر فيه كيف صعد محمد إلى السماء، ووجد الله، وتكلم معه، ورأى الجنة والنار والشياطين، وعذاب النار ونعيم الجنة، وأورد في الفصل الثامن من الجزء الأول من كتابه هذا قصة المعراج كاملة، وعلق عليها في مجال دحض أحداثها التي وصفها بأنها مجرد خيال، والقصة التي أوردها تقترب منها تصورات دانتي اقترابا واضحًا، وفيها أحاديث كثيرة تتحدث عن اليوم الأخر، والصراط وطبوغرافية النار والحياة في الجنة، وكل هذا نجد له شبيهًا قويا ودقيقا في الكوميديا الإلهية.

لقد كانت إيطاليا في القرن الثالث عشر ترتبط بإسبانيا ارتباطا وثيقا، فهل يستبعد أن تكون هذه القصص وغيرها، مما عرفته إسبانيا قد عرف طريقه إلى إيطاليا؟

لقد أقام بسكوال في روما بين عامي ١٢٨٨ و ١٢٩٢، وكان - كما رأينا- يلم بقصة المعراج إلمامًا كاملا، ألا تكون هذه القصة قد بلغت مسامع دانتي؟ خاصة وأن دانتي زار البلاط البابوي سفيرا عام ١٣٠١م، وكان في هذا الوقت قد حدد معالم كتابه وصدر منه الجزء الأول، وهو "الجحيم" عام ١٣٠٦. ويعرض بلاثيوس للدور الذي قام به لاتيني، أستاذ دانتي، وسوف نعرض لهذا الدور تفصيلا فيما سيأتي.

- **دور برونيتو لاتيني Brunetio Latini:**

وقد تكون هناك مسالك أخرى أنجح مما ذكرنا، سلكتها هذه القصص الإسلامية إلى أوربا عامة، وإلى دانتي خاصة، ومن بينها شخصية فذة، تلقى دانتي معارفه الأدبية عنها، وهو: برونيتو لاتيني، أديب موسوعي المعرفة، بلغ أرقى المناصب العامة، وكان لدانتي أكثر من أستاذ، إذا كان صديقه ومرشده في المسائل الأدبية، واحتفظ التلميذ لاستاذه بأسمى آيات الاحترام والإعجاب، وظلت نصائح الأستاذ وإرشاداته مصدر إلهام دائم للشاعر الشاب، والحوار الودود الذي أجراه التلميذ مع أستاذه في "الجحيم" شهادة بليغة على الارتباط الروحي الذي كان بينهما، وفيه يعترف دانتي نفسه بأن صلة مكينة ربطته بأستاذه وبعمله، وهي صلة فطن لها "الدانتيون منذ زمن طويل، وحاول بعضهم أن يلتمس في كتابات "لاتيني" خاصة قصيدته

الرمزية التعليمية" الكنز الصغير" النموذج والفكرة التي ألهمت دانتي الكوميديا الإلهية، وهو رأي رفضته الغالبية منهم، ومع ذلك، تبقى حقيقة هامة ماثلة نصب أعيننا، هي بين دراسات التلميذ الثقافية، وإبداعه الأدبي، وتعاليم الأستاذ التي غذاها به كتابة أو شفاها.

تشتمل قصيدتا برونيتو الكنز والكنز الصغير على معارف القرون الوسطى، وجمع المؤلف مادتهما من المؤلفات العربية المتاحة له، دون أن يهمل بداهة المصادر المسيحية والكلاسية، يستقي معارفه من الجميع، كما كان يفعل معاصروه.

وعندما درس العالم الدنمركي سندباي Sundby ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مصادر "الكنز" قصر دراسته على المؤلفات التي كانت أقرب إلى يد الشاعر في ذلك الوقت، أي المصادر الكلاسية والمسيحية، توقف أمام كثير من الفقرات لأنه لم يتوصل إلى معرفة أصلها، مع أن هذه الفقرات يمكن ردها بسهولة إلى النماذج العربية، فقد نقل برونيتو تبويب الفلسفة الذي جاء في بداية مؤلفه عن ابن سينا. أما نسخة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقومخوس" التي استخدمها برونيتو، فكانت مترجمة من العربية إلى اللاتينية فيما يبدو، ووصلتنا من إسبانيا الإسلامية، وكانت كتب الحيوان الرمزية، أو القصص الرمزية التي تجيء على لسان الحيوان، والتي اطلع عليها من أصل عربي في الأغلب، وأخيرًا فإن إشارات برونيتو للمؤلفين الشرقيين تؤلف برهانا قويا يؤكد القول بأن الفقرات التي تعذر ردها إلى أي مؤلف كلاسي أو مسيحي سابق على دانتي تعود إلى أصول

عربية. ونلحظ أن لفظ "الكنز" جاء في الأدب العربي عنوانًا لأكثر من ستين مؤلفًا بعضها أقدم بكثير من القرن الثالث عشر، عندما انتشر النمط العربي في أوربا المسيحية.

وتضمن "الكنز" أمشاجا من سيرة الرسول عليه السلام، ومع أنها امتزجت باعتقادات صبيانية في بعض القصص التي تضمنتها، والتي يسخر فيها من الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنها تشي بمعرفة واسعة بتعاليم الإسلام وعادات أهله، وبما أن مخطوطة الكنز الإيطالية لما تنشر بعد، يصعب القول ما إذا كانت قصة المعراج بين مراجعه أم لا، وحتى إذا لم تكن مدرجة لا يمكن أن نستبعد الرأي القائل بأن برونيتو ألم بالقصة ونقلها إلى تلميذه شفويًا، والأقرب إلى الاحتمال أن هذا حدث فعلا.

لقد شغل برونيتو في إسبانيا منصبا يسمح له بأن يلتقي مباشرة مع الثقافة العربية عندما عين سفيرا لفلورنسا في بلاط الفونسو العالم، الملك الذي رعى ووجه مدرسة الترجمة في طليطلة، ومع أننا لا نعرف شيئًا عن تفاصيل سفارته هذه، لكن مجرد إقامته في طليطلة وإشبيلية، حيث كان بلاط الملك، أمر له مغزاه، ومن السهل تصور الأثر العميق الذي تركه هذان المركزان العلميان اللامعان في عقل رجل مثقف مثل برونيتو يرغب دائمًا في أن يستزيد من المعرفة، وهو يعيش في بلاط ملك كانت معارفه نسيج وحدها في أوربا الوسطى كلها، وفي أحضان مجتمع هجين تتفاعل فيه الموروثات القديمة والمسيحية والإسلامية على السواء، ولا أظن أنه أخفق في التأثر بهذا

الوسط أو أن مشاغله لم تترك له فراغًا ليشبع فضوله العلمي، وكانت مدرسة الترجمة في طليطلة وجامعةِ إشبيلية، بطوائفها من العلماء والمسلمين والمسيحيين، وكانوا مشغولين دَومًا بإنتاج المؤلفات الأدبية والعلمية، وكان كتابُ التاريخ العربي الذي ألفه لذريق خمينيث رئيس أساقفة طليلطة باللغة اللاتينية قد صدر قبل ذلك بأربع سنين فقط، ومنه نسخة باللغة القشتالية تاريخها ١٢٥٦م، وهو مؤلف اشتمل على قصة المعراج. ونعرف أن برونيتو كتب قصيدتيه "الكنز الصغير" و"الكنز" إثر عودته إلى فلورنسا مباشرة، وألمحنا فيما سبق أن "الكنز" يتضمن أفكارًا وليدة التأثر بالمؤلفات العربية، وهي مؤلفات ما كان له أنِ يتحصل عليها في مكان آخر أفضل من طليطلة وإشبيلية، وأما "الكنز الصغير فيفترض أنه كان مُهْدَى لألفونسو الحكيم.

فيما عرضنا كل شيء يؤكد الافتراض القائل بأن أستاذ دانتي أليجييري حقق في زيارته لإسبانيا أكثر من مجرد انطباع بالثقافة العربية، وإنما كان وسيطًا فاعلا، انتقلت من خلاله بعض الملامح الإسلامية الواضحة في إبداع تلميذه دانتي: الكوميديا الإلهية.

• **المعجزة:**

كان ما قام به أسين بلاثيوس عملا عملاقا بكل المقاييس: مثابرة في البحث والتقصي، ومنهجية في العرض والاستنتاج، وعمقا في الأفكار والتناول، وقوة في التوثيق والاستلال، وأحدث رجة هائلة في

شتى التجمعات الثقافية الأوربية، بين العلماء وعامة المثقفين وأثار نقدا حادًا، ومتنوعًا وفجر غضبًا شديدًا، و ووجه بمعارضة قوية عنيفة، حتى قال بعضهم: إن بلاثيوس بات يؤمن بأن دانتي اعتنق الإسلام . قلة محدودة فحسب، رأت في فكره وجاهه، وقبلت رأيه في حذر، أما الأغلبية التي رفضت النظرية جملة وتفصيلا، وفي حدة وعنف، فقد احتمت وراء حجة بدهية، ولكنها خادعة: المصادر التي اعتمد عليها بلاثيوس لم تترجم من العربية إلى أي لغة يعرفها دانتي، وهو -أي دانتي- لم يكن يعرف العربية أكيدًا، ودون تحقق أيٍ من الأمرين، لا يمكن القول بأنه تأثر بأي ثقافة عربية أو إسلامية.

وجاد رد بلاثيوس قاطعا، مفعما بالثقة: مهما يكن وجه الحق في هذا فنص الكوميديا الإلهية، ونصوص أدب الآخرة الإسلامي التي بين يدي، تنطق بألوان من التشابه والتقابل الذي يبلغ حد التطابق أحيانا لا يمكن أن تأتي صدفة أو عفوًا، وهذه الظاهرة بنفسها تلقي ضوءا وتقدم ردًا عن السؤال الذي يلقي به المنكرون، وتشي بأن أحد الأمرين حدث، ولكن وثائقه ضاعت في غياهب التاريخ. إن دانتي فيما أرى (الضمير يعود على بلاثيوس) قد استفاد من قصص المعراج الإسلامية، عن طريق الروايات الشفوية أو المكتوبة التي نجهلها الآن دون حاجة لأن يعرف اللغة العربية، كما حدث لبعض كبار الفلاسفة أمثال: ألبرتو الأكبر، وتوماس الإكويني وغيرهما.

...

في عام ١٩٤٥ رحل بلاثيوس عن دنيانا، دون أن يتزحزح قيد

أنملة عن إيمانه بأن أدب الآخرة الإسلامي كان الملهم الأول لدانتي، شاعر إيطاليا الأكبر، في ملحمته الخالدة: الكوميديا الإلهية!

بعد رحيله بأربعة أعوام حدثت المعجزة وتحققت النبوءة، فقد اكتشف الباحثون فجأة ثلاث ترجمات أوربية لقصة المعراج العربية، واحدة في المكتبة البودليانية في أكسفورد، وثانية في مكتبة باريس الأهلية، وثالثة في مكتبة الفاتيكان. ذلك أن ألفونسو العالم ملك قشتالة وليون (من ١٢٥٢ إلى ١٢٨٤م) أمر طبيبه إبراهام بأن يترجم قصة المعراج من العربية إلى القشتالية (الاسبانية القديمة). وعن هذه الترجمة نقلها بوينا بنتورا دي سيينا، وكان يعمل كاتبا في بلاط الملك، بترجمة هذه إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية وتم ذلك عام ١٢٦٤م.

وفي عام ١٩٤٩ قام المستشرق الإيطالي إنريكو تشرو للي Enrico Cerulli ، وكان يعمل سفيراً لإيطاليا في إيران بنشر دراسته الممتازة: "كتاب المعراج ومسألة المصادر العربية الإسبانية للكوميديا الإلهية" وضمنه الترجمتين اللاتينية والفرنسية، الموجودتين في المكتبة البودليانية والأهلية، وأثناء طبعه الكتاب عرف أن هناك مخطوطة ثالثة مبتورة الآخر في مكتبة الفاتيكان، فاستدرك عليها، وقدم الترجمتين الفرنسية واللاتينية في صفحات متقابلة، وأضاف إلى نشر النصين كثيرا من الشواهد الدالة على انتشار قصة المعراج هذه في الآداب الأوربية المختلفة، حتى القرن الخامس عشر على نحو واسع، ذلك أن المخطوطات الثلاث نسخت كل واحدة منها في بلد

مختلف، في بريطانيا وأفينون (فرنسا) وأنجلو نورماندي. وفي القسم الثاني من كتابه جمع نصوصا تتضمن معلومات قيمة عن أدب الآخرة الإسلامي في كتب المؤلفين الأوربيين من القرن التاسع الميلادي حتى القرن الرابع عشر، أغلبها لمّا ينشر من قبل.

دعم نشر كتاب "المعراج" ، والنصوص المتعلقة بالروايات الإسلامية عن الآخرة، مما ترجم إلى القشتالية والفرنسية واللاتينية، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، الفرض الذي ألقى به أسين بلاثيوس عام ١٩١٩، وأيده بشواهد أخرى، وأصبح من الثابت الآن أن دانتي شاعر أوربا الأكبر تأثر إلى مدى عميق في رائعته "الكوميديا الإلهية بالتصورات الإسلامية عن الآخرة، وأن عناصر عديدة وفريدة وذات أهمية بالغة من هذا التراث كانت وراء إبداعه الأدبي الخالد، وليس مهمًا بعد ذلك أن يكون طريقها إليه شفاها أو كتابة، في العربية أو مترجمًا، أدبا عاليا أو روايات شعبية، وقد أجمل تشيروللي، في كتابه الذي أومأنا إليه، القضية على النحو التالي، رغم أنه إيطالي:

"لم يعرف دانتي اللغة العربية، ولا الأدب العربي، وما يذكره عن المؤلفين العرب من فلاسفة وعلماء لا يخرج عن الحدود المعلومة لمعارف "المدرسيين" في عصره، ولم يكن له موقف شخصي خاص من الإسلام يختلف عن الموقف المعهود لدى معاصريه من الغربيين، ومن ثم كان ينقصه الوصول إلى المصادر العربية مباشرة، ولهذا فإن

العلاقة التاريخية بين الكوميديا الإلهية وبين الروايات الإسلامية تتحدد داخل نطاق: أي هذه الروايات يمكن أن نؤكد بيقين أنه وصل إلى الغرب عند نهاية القرن الثالث عشر" .

في العام نفسه، ١٩٤٩، الذي نشر فيه تشيروللي كتابه نشر مونيوث سيندينو Muñoz Sendino في مدريد، وجاء التوافق في النشر عفويًا، الترجمات الثلاث لقصة المعراج القشتالية واللاتينية والفرنسية، مع مقدمات وتعليقات، ومن ثم يتحدد الطريق الذي سلكه التأثير الإسلامي إلى دانتي في جانب منه على الأقل، وتبقى بقية الجوانب في انتظار من يقدم لها التوثيق والشواهد، بعد أن أزاح عنها بلاثيوس الغطاء.

• ترجمات الكوميديا :

يقال أن ترجمة الشعر الحق تذهب بالجانب الأكبر من جماله، وهذا ما كان يؤمن به دانتي نفسه، لأن الترجمة تطفئ روعة الموسيقا وتذهب بجمال الإيقاع، وربما لهذا السبب نفسه كتب شاعر إيطاليا الأكبر رائعته في لهجة فلورنسا، حتى يقرأها ويتذوقها من لا يعرف اللاتينية وهم الأغلبية يومها، ومع ذلك حرص كثيرون، في أمم شتى، على ترجمتها إلى لغاتهم، ليتذوق جمالها من لا يحسن اللغة التي كتبت فيها، ويتمتع بروعتها في حدود ما تسمح به الترجمة، وشيء قليل خير من لا شيء على الإطلاق، ونعرف أنها ترجمت إلى الإنجليزية والألمانية والفرنسية والإسبانية واليونانية الحديثة

والروسية والبولونية والفارسية والسويدية والعبرية واليابانية، والعربية أخيرًا وإلى عدد من اللهجات، وفي بعض اللغات تعددت الترجمة حتى تجاوزت العشرين، وقام بها مترجمون مختلفون، وتكونت منتديات ثقافية، وحلقات في جامعات، وجماعات أدبية، لدراسة دانتي، وظهر مذهب أدبي ينسب إليه، عرفوا باسم "الدانتيون والدانيتة" .

• الكوميديا في العالم العربي:

من المفيد فيما أرى، قبل أن أعرض لرحلة الكوميديا الإلهية في عالمنا العربي، أن ألقي نظرة خاطفة على اللغة الإيطالية نفسها، مكانتها ومدى انتشارها، ونبدأ بمصر أولا، لأنها الأهم والرائد في شتى مجالات التقدم العربي في عصرنا الحديث، ولأن الإيطالية عرفت طريقها إلى مصر في زمن مبكر، وكان لها دور فيها لم يكن لها في أي بلد عربي آخر.

بدأ احتكاك اللغة الإيطالية بمصر باهتا على وهن، وفي القرن الثالث عشر الميلادي، حين هبطت جماعة من الفرنسيسكان التابعين للفاتيكان، بغية تحويل أبناء الأقباط الأرثوذكس المصريين إلى الكاثوليكية، ثم انتخبت من بينهم جماعة أوفدتهم في بعثة إلى روما، ليتعلموا شعائر الكاثوليكية وطقوسها، ويقوموا بنشرها حين يعودون، واقتصر نشاط هذه الجماعة، ومن أوفدتهم، ومن جاء بعدهم، على الجانب الديني، ولا نعرف لهم نشاطًا ثقافيا ملحوظا، وفي عام ١٧٣٢م أنشئت في القاهرة مدرسة إيطالية صغيرة ملحقة بإحدى

الكنائس لتعليم أبناء الجاليات الأجنبية التي كانت تتوافد على مصر للتجارة، ولكنها لم تنجح، وأغلقت أبوابها. وفي عام ١٨٢٨ قام رجل من أصل إيطالي يدعى المعلم أويس (لعلها عويس) السمعاني الروماني بإنشاء مدرسة في حي الموسكي، في حارة الجوانية، لتعليم اللغات الأجنبية لمن يرغب، وكانت الإيطالية إحدى اللغات التي تُدرّس فيها.

في بداية عصر محمد علي تمتعت اللغة الإيطالية بمكانة متميزة، وكانت أول لغة أوربية تدرس في المدارس المصرية رسميًا، بتشجيع من محمد علي، وبتوصية من الخبراء الإيطاليين الذين كانوا يعاونونه، وأصبحت مادة إجبارية .

وفي أواخر عام ١٨٢٠ م أصدر الباشا أمرا عاليا إلى الكتخدة بتعيين أحد الأساقفة لتعليم اللغة الإيطالية والهندسة، وتخصيص محل لهذه الدروس في القلعة، في المدرسة التي أنشأها محمد علي إلى جوار المدارس التي كان يقيمها أمراء المماليك في قصورهم لتعليم أبنائهم القراءة والكتابة واللغة التركية، ثم زيد على هذه المواد الرسم والرياضيات واللغة الإيطالية، بعدها تقرر تدريس هذه اللغة في مدرسة قصر العيني، ومدرسة المهندسخانة، وبعض المدارس العسكرية الأخرى، وفي البدء كانت البعثات العلمية كلها توجّه إلى إيطاليا، مما جعل لغتها أوسع اللغات الأوربية انتشارا في مصر.

وكان محمد علي يتابع فيما يبدو، تدريس اللغة الإيطالية بنفسه، حتى في أدق التفاصيل فيصدر في أغسطس ١٨٢٢ أمرا بعزل الراهب

الإيطالي من وظيفته مدرسا للغة الإيطالية لكبر سنه، وعدم صلاحيته للعمل، وتعيين الحكيم (الطبيب) يحيى أفندي مكانه

ويلفت النظر أن أول كتاب تم طبعه في مطبعة بولاق عام ١٨٢٠ كان قاموسًا للغتين الإيطالية والعربية وضعه راهب يدعى روفائيل بتكليف من محمد علي نفسه.

ولكن الإيطالية لم تستطع أن تحافظ على مكانتها بعد أن ضعف نفوذ الخبراء الإيطاليين في دواوين محمد علي ومدارسه، فقل الاهتمام بها في التعليم، وإن ظلت بين مواد الدراسة لغة أجنبية، يتعلمها من يرغب في ذلك وحلت اللغة الفرنسية مكانها في الأهمية، واتجهت الحكومة المصرية إلى فرنسا تستعير منها المعلمين والضباط والخبراء، بعد أن كانت إيطاليا هي المورد الأول لكل هؤلاء، وتلاشت أهميتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، لغة أدب وثقافة، وإن بقيت تدرس هامشيا لغة أجنبية ثانية في مدارس الإرساليات التنصيرية المختلفة، بمستوياتها المتنوعة: أمريكية، وإيطالية وفرنسية وأرمنية وألمانية، إلى جانب مدرسة إيطالية أنشأتها الجالية الإيطالية المقيمة في مصر عام ١٨٦٠ ، تحت إشراف الحكومة الإيطالية، وتسير على المنهج المدرسي المتبع في إيطاليا، وتدرس كل المواد فيها باللغة الإيطالية.

بعد ثورة ١٩٥٢، دخلت اللغة الإيطالية مجال التعليم القومي المصري، وكانت قبلها تدرس على استحياء في بعض أقسام التخصص والمعاهد العليا فحسب، ولكنها الآن تدرس في أقسام

مختصة بها في كلية الألسن، وبعض كليات الآداب، وفي القاهرة معهد إيطالي رسمي يرعى تعليمها للراغبين، ويتبع الحكومة الإيطالية، ويقوم بشيء من النشاط الثقافي المتواضع.

...

خارج مصر، في بقية العالم العربي، لم يكن للغة الإيطالية أي صدى، ربما كانت تدرس لغة ثانية في بعض بلاد الشام، حيث تنشط الإرساليات التنصيرية، ولها تاريخ قديم مشبوه، وجانب كبير منها يدرس الإيطالية لغة ثانية واختيارية، لا يلبث دارسوها أن ينسوها بعد أن يفارقوا المدرسة.

وعلى الرغم من احتلال إيطاليا لليبيا العربية من عام ١٩١١ إلى عام ١٩٤٣، لم يحاول الإيطاليون عنصرية منهم غرس ثقافتهم فيها. وعلى حين كانت الدول الأوربية الكبرى، والولايات المتحدة تعمل على نشر لغاتها، والتمكين لها، والتثبيت لثقافتها بكل الوسائل، لم تفعل إيطاليا إلا القليل جدًا في هذا الجانب، ولا يوجد في العالم العربي خلال القرن العشرين من أجاد اللغة الإيطالية وترجم منها رأسا غير ثمانية أفراد، ثلاثة مصريين هم: حسن عثمان، وطه فوزي، ومحمد إسماعيل، ولبناني واحد، هو: عبود أبي راشد، وثلاثة ليبيين هم: مصطفى آل عيال، وخليفة التليسي، وفؤاد كعبازي، وأردني واحد هو: عيسى الناعوري.

وقد انتقل أغلب هؤلاء إلى الدار الآخرة، ولا نعرف بعدهم من يجيد الإيطالية، وينقل عنها مباشرة، وما تراه مترجما من آثارها

الأدبيـة، مـن غيـر الأعـلام الـذين ذكرنـاهم، إنمـا تـم عـن لغة أخرى وسيطة.

يهمنا من بين هؤلاء الذين يجيدون الإيطالية وأتينا على ذكرهم اثنان قاما بترجمة الكوميديا الإلهية إلى اللغة العربية هما: عبود أبي راشد، وكان يعمل في خدمة الاحتلال الإيطالي في ليبيا، وأحسب أنه غير ليبي الأصل، وخلال عمله في ليبيا ترجم الكوميديا الإلهية بأجزائها الثلاثة إلى اللغة العربية، ما بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٣، وقدم لها باللغتين العربية والإيطالية، ويقول العارفون باللغة الإيطالية إنه كان يلخص ولم يترجم،وجاءت ترجمته دون شروح وافية تلقي الضوء على رموزها وأساطيرها وأحداثها التاريخية، فيما يصعب معه على القارئ العربي أن يفهم شيئا من خيالها الخلاق، أو جمال صورها، وجاءت ترجمته في عربية ركيكة سيئة، فهي شديدة التواضع، وكل ما يحمد لها أنها أول ترجمة تمت للكوميديا الإلهية في اللغة العربية.

الترجمة الثانية قام بها حسن عثمان، وجاءت عملا رائعًا، جديرًا بالتقدير والاحترام، كرّس لها المترجم ثلاثين عاما من عمره، دارسا ومتجولا في إيطاليا وألمانيا وفرنسا وبريطانيا وأمريكا سعيا وراء خطى دانتي وبحثا عن ترجماتها وشروحها المختلفة في اللغات الأخرى، وصدرت في أجزاء ثلاثة عن دار المعارف في القاهرة: الجحيم في عام ١٩٥٩ (الطبعة الرابعة ٢٠٠١) المطهر في عام ١٩٦٤ (الطبعة الثانية ١٩٧٠) والفردوس في عام ١٩٦٩، مزودة بالشروح الدقيقة الوافية، لكل الإشارات الأسطورية والتاريخية والدينية، مع

تلخيص مفيد للأناشيد قبل نهاية كل جزء، وكل ذلك، فيما يقول الدكتور عيسى الناعوري، في لغة عربية ناصعة مشرقة أنيقة مما يدل على أمانة المترجم القدير للنص الإيطالي و للغة العربية، وحرصه على أن يكون شريكًا للشاعر الإيطالي العظيم في الخلق والإبداع في عمله الشعري الخالد، وفيما يرى الدكتور الناعوري وهو أحدا قلائل من المتمكنين في اللغة الإيطالية، وآدابها: "إن حسن عثمان قد قدم ترجمة عربية تتفوّق في شروحها وتعليقاتها ومقدماتها الفنية الدقيقة على الكثير من الطبعات الإيطالية ذات الشروح الوافية للكوميديا.

• كتاب بلاثيوس في العالم العربي:

عندما نشر بلاثيوس دراسته عن الكوميديا الإلهية عام ١٩١٩ م فشغلت الدنيا كان العالم العربي مشغولا عنها بكفاحه من أجل الاستقلال السياسي، ويخضع عمليا وواقعا لإحدى القوتين اللتين تقتسمان حكمه وتسيّران أموره، وتحددان مصيره: إنجلترا وفرنسا، وكانت إسبانيا نفسها تعاني من إغماءة سياسية وثقافية، وتعمل جاهدة لكي تزيح عن عينيها غشاوة نعاس طال أمده، وتخلف ثقل حمله، وتعمل جاهدة كي تنزع عن عقلها ووجدانها قيود العصور الوسطى التي تعوق حركة سيرها وتفكيرها.

يومها لم يكن في القاهرة، وهي منارة العالم العربي، من يعرف اللغة الإسبانية، ومن ثم؛ فإن التيارات الفكرية التي كانت تجري في

إسبانيا كانت تبلغ مصر والعالم العربي عبر قنوات لغوية أخرى، الفرنسية أو الإنجليزية غالبا، وهكذا كتب عباس محمود العقاد عن خوسيه إتشجاراي الحاصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٤، وبينا بنتي الحاصل عليها عام ١٩٢٢، وألف كتابا كاملاً عن خوان رامون خمينيث عندما حصل على الجائزة نفسها عام ١٩٥٦ بعنوان "شاعر أندلسي وجائزة عالمية" ونشرته دار المعارف في القاهرة ١٩٦٠، وعرف بالروائي الكبير بلاسكو إيبانييث، وأونامونو، ودرس بريمو دي ريبيرا في كتابه: "الحكم المطلق في القرن العشرين" ولكنه لم يعرض من قريب أو بعيد لكتاب بلاثيوس، رغم أنه ترجم مبكرًا إلى اللغة الإنجليزية، والعقاد يجيدها، وكانت النافذة التي يطل منها على الثقافة العالمية كلها.

كان أول من انتبه إلى دراسة بلاثيوس من العرب قسطاكي الحمصي، فكتب عنه تسع مقالات في مجلة المجمع العلمي في دمشق عامي ١٩٢٧- ١٩٢٨، موازنا بين الألعوبة (الكوميديا) الإلهية ورسالة الغفران، وارتأى، أن دانتي أخذ أفكار **أبي العلاء وصوره**، وأقرب الظن أنه لم يقرأ نص الكتاب، وإنما تابع الحوار الذي دار حوله في الصحف والمجلات التي تصدر باللغة الفرنسية.

وفي هذا الوقت عرض عبد اللطيف الطيباوي للقضية في كتابه: "التصوف الإسلامي العربي: بحث في تطور الفكر العربي" وصدر في القاهرة عام ١٩٢٨، ومن الواضح أنه قرأ الترجمة الإنجليزية، واستوعبها جيدًا، لأنه وقع على أوجه الاتفاق بين الكوميديا الإلهية

والتراث الصوفي الإسلامي عامة، وابن عربي خاصة، ولم يعرض لحكاية المعري لأن بلاثيوس لم يتكئ عليها.

اعتمادًا على دراسة قسطاكي الحمصي، ولم تكن دقيقة، فإن كثيرون ممن جاءوا بعده، لا يكادون يعرضون لرسالة الغفران لأبي العلاء حتى يلمحوا إيجازًا أو تفصيلاً إلى أن دانتي اقتبس رائعته من رسالة الغفران.

هكذا صنع جورجي زيدان، ويؤكد محمد كرد علي: "إن أعمى المعرة كان معلمًا لنابغة إيطاليا" واكتفى فؤاد البستاني بأن يقول: "إن المعرى سبق دانتي في بعض تخيلاته" ويغالي إلياس أبو شبكة فيقول في لهجة الواثق المطمئن: "إن الشاعر الفلورنسي نسخ خطة المهزلة عن رسالة الغفران، واستعان بالشاعر فرجيل في طوافه بمناطق الثواب والعقاب" .

وعندما نشر كامل كيلاني رسالة الغفران لأبي العلاء المعري عام ١٩٣٠ لخص في آخرها الجحيم لدانتي تلخيصًا وافيًا، وألمح إلى تأثير المعري في دانتي.

وفي عام ١٩٥٤ نشرت عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) كتابها: "أبو العلاء: الغفران، تحقيق ودراسة"، وأنكرت فيه تأثر دانتي بالقرآن عامة، وبالمعري خاصة، وقصرت تأثر دانتي على تراث العصر القديم، والعصور الوسطى، وهاجمت آراء أسين بلاثيوس بشدة ليس لها ما يبررها على الإطلاق. لم تكن عائشة عبد الرحمن مؤهلة علميًا لكي تتصدى لهذه القضية، فلم يكن كتاب بلاثيوس قد ترجم إلى

العربية، ولم تكن الكوميديا الإلهية قد ترجمت إلى العربية بعد في القاهرة، وأقطع بأنها لم تعرف ترجمتها إلى تمت في ليبيا، وهي لا تجيد أي لغة أجنبية تسمح لها بأن تقرأ الكتابين في غير العربية، فكانت تقاتل في غير ميدانها، وانزلقت إلى إنشاء سخيف، وتناولت القضية من منطلق خاطئ تمامًا، واتهمت بلاثيوس بانه: "اندفع مع الهوى لأنه يريد أن يكسب مجدًا قويًا لبلاده إسبانيا بادعاء أن أهلها العرب هم الذين علموا شاعر الإيطاليين أعظم عمل أدبي له، وأن بلاثيوس لم يفهم رسالة الغفران".

لم أر في حياتي جهلا يغيظ كهذا الجهل، ولا ادعاء يستثير الحليم كهذا الادعاء، فالرجل لم يتحدث عن الإسبان، وإن تحدث عن الإسبان المسلمين، أي عن الأندلسيين، وهو مصطلح غير مستخدم الآن في اللغات الأجنبية حتى لا ينصرف إلى كلمة Andalucia أندلسية، وهي تطلق على جنوب إسبانيا، فإذا كان يطلب مجدًا، وهو القسيس الراهب، فهو لا يطلبه لإسبانيا، وإنما يطلبه للمسلمين الذين عاشوا فيها قبل ستة قرون.

وأكرر إن بلاثيوس لم يقل إن دانتي تأثر بأبي العلاء، وإنما قال إنه تأثر بأدب الصوفية المسلمين، ومبلغ علمي أن أبا العلاء لم يكن صوفيا وهي حقيقة لم تغب عن دريني خشبة، وكان واسع الثقافة في الآداب الأجنبية، وترجم الإلياذة والأوديسة، في لغة عربية مشرقة جذابة، وقع على هذه الحقيقة، ونفى أن دانتي تأثر بأبي العلاء، وأشار إلى أن ثمة تشابهًا بين بعض الصور القرآنية، والقصص المتصلة بالإسراء والمعراج وبعض صور الكوميديا الإلهية.

في عام ١٩٦٥ نشر عبد الرحمن بدوي في بيروت كتابه: "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" ودرس في قرابة عشرين صفحة منه (من صفحة ٦٣ إلى ٨٥) المصادر الإسلامية لدانتي، عرض فيها لكتاب بلاثيوس، وأوجز اعتمادًا عليه النقاط التي يلتقي فيها الشاعر الإيطالي مع التراث الإسلامي، وألمح إلى ترجمات قصة المعراج التي عُثر عليها بعد وفاة بلاثيوس، ودراسة إنريكو تشروللي العميقة، الداعمة لرأي بلاثيوس، وأعانه على جلاء الأمر معرفته الجيدة باللغتين الإيطالية والإسبانية، ولغات أوربية أخرى.

وبعده بعام عرض للقضية نفسها عيسى الناعوري في كتابه "أدباء من الشرق والغرب". وصدرفي بيروت عام ١٩٦٦، وفي تناوله القضية كان يصدر عن شعورين كلاهما ينافي الموضوعية العلمية: تعصب أسود للمسيحية يرفض معه أن يقبل أي تأثير إسلامي في عمل أدبي عظيم لمسيحي مرموق، ونفاق فاضح للإيطاليين، يسابقهم في نفي تأثر دانتي بالإسلام، يقول: "لا تلتقي الكوميديا في شيء مع رسالة الغفران، وأن يكن في الجحيم بعض المشابه مع إليانة هوميروس وأوذيسته بشكل خاص، أما الفردوس فكان صورة عن عقيدة دانتي الكاثوليكية الخالصة فقط، ولا يلتقي مع أي مصدر آخر غير كاثوليكي على الإطلاق".

وانطلاقًا من منهجه هذا يثني ثناء عاطرًا على كل من يلتقي معه في رأيه، ويرى مثلا أن عائشة عبد الرحمن ناقشت القضية مناقشة علمية منطقية جريئة صريحة، وخرجت منها بالنفي المطلق للعلاقة بين

رسالة الغفران والكوميديا الإلهية. وتبلغ بنت الشاطئ الذروة، فيما يقول، في إيراد الأدلة التي تثبت أن بلاثيوس لم يفهم رسالة الغفران، وأن آراءها، فيما يرى، جديرة بكل احترام تقدير. ولم يقل لنا عيسى الناعوري في أي لغة قرأت عائشة عبد الرحمن كتاب بلاثيوس، ولم يكن ساعة كتبت هذا الكلام قد تُرجم إلى العربية، ومع أن عيسى الناعوري متمكن من الإيطالية أشك في أنه قرأ كتاب بلاثيوس، وإنما راح يرقص، وصاحبته، على أنغام الآخرين، لسبب بسيط أوردناه أكثر من مرة، وهو أن بلاثيوس لا يقول بأن دانتي تأثر بأبي العلاء. وقد تجاهل عيسى الناعوري، وعائشة عبد الرحمن أيضًا، أو جَهِلا إن شئت الدقة، العثور على ثلاث ترجمات لقصة المعراج إلى اللغات: اللاتينية والفرنسية، والقشتالية، ولا يشير إلى دراسة تشيروللي، وإلى نشره هذه الترجمات مع أن الكتاب صدر كما ألمحنا، بالإيطالية عام ١٩٤٩.

وفي عام ١٩٨١، عاد عيسى الناعوري إلى الحديث عن الكوميديا الإلهية من جديد، في كُتيب نشر في سلسلة اقرأ التي تصدر عن دار المعارف في القاهرة بعنوان: دراسات في الأدب الإيطالي، وتتضمن محاضرتين، إحداهما ألقاها في قاعة المكتبة الوطنية في حلب عام ١٩٦٣، عن "دانتي الليجييري والكوميديا الإلهية"؛ والثانية عن "صور وشروح من كوميدية دانتي الإلهية"، وألقاها في عمان، وفي بيت لحم عام ١٩٦٥، وقصر كليهما على الحديث عن الكوميديا الإلهية شرحًا وتفصيلا، وفيهما أسقط

الحديث عن التأثير الإسلامي نفيًا أو إثباتًا. أتراه تراجع فيهما عن رأيه الأول أم سكت مجاملة للمناخ الإسلامي في القاهرة وعمان وفلسطين، كما راعى في كتابه الأول المناخ المسيحي في بيروت، أراني إلى هذا التفسير أميل.

...

في عام ١٩٨٠ قام جلال مظهر بترجمة كتاب بلاثيوس، ونشرته مكتبة الخانجي في القاهرة بعنوان: "أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية" وأتم نقلها إلى العربية عن الطبعة الأولى من الترجمة الإنجليزية المختصرة التي صدرت في لندن عام ١٩٢٦، وبداهة لم تتضمن القسم الثاني من الكتاب وتضمن عرضًا وافيا لكل الحوار والمناقشات التي جرت على صفحات المجلات العالمية، على امتداد العالم الواسع، بين الباحثين الأوربيين من مستشرقين ودانتيين ومتخصصين في الدراسات الرومانية، ورد بلاثيوس عليهم جميعًا، مناقشًا ومفندًا، وبداهة خلت منها الترجمة العربية مع أهميتها البالغة، ولما كانت هذه الطبعة الإنجليزية قد استغنت عن النصوص العربية، والنصوص المقابلة لها في الكوميديا الإلهية، فقد خلت منها الترجمة العربية أيضًا، ومع ذلك يمكن القول بأن الترجمة دقيقة إجمالاً، وقدم المترجم لعمله في صفحات ثلاث فحسب، حيًا فيها ميجيل أسين بلاثيوس تحية هو أهل لها:

"لا غرابة في شيء أن ينهض قس كاثوليكي فاضل ليثبت حبًا في

العلم، وفي الحقيقة ذاتها، العلاقة الوثيقة بين كوميدية دانتي والأدب الإسلامي الديني والمأثورات الإسلامية الأخرى، ليس غريبًا أن يتصدى عالم من رجال الدين أو من غيرهم، ويضني العقل والجسد خمسًا وعشرين سنة في البحث والتنقيب جريًا وراء فكرة خطرت له يوما ما، فلاحت له من ورائها حقيقة أدبية أو تاريخية خفيت أو أخفيت القرون تلو القرون، فأراد التحقق منها، لا غرابة في ذلك أبدًا؛ لأن العلماء من أمثال بلاثيوس يكونون بطبيعة تكوينهم العقلي والنفساني، إذا ما فرض عليهم العقل منهجا، أو ألحت على أذهانهم فكرة، مقتدين بهذا المنهج، خاضعين لهذه الفكرة، غير قادرين على الفكاك منها أو التنصل من قيودها".

لقد قدم الأستاذ جلال مظهر بترجمته هذه خدمة عظيمة للثقافة العربية، وقام بعمل يستحق كل تقدير، ومع ذلك فالكتاب في حاجة لترجمة جديدة، تنقله إلى العربية كاملا، وعن النص الإسباني.

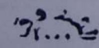
وفي عام ١٩٨٠ نشر الدكتور صلاح فضل كتابه عن "تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي" ورغم تشابه المادة في كتاب بلاثيوس وكتاب الدكتور صلاح فضل فإنهما يختلفان منهجا وتناولا وتشكيلا، فقد انطلق بلاثيوس من فرض لمّا تثبت صحته، ومضى يبرهن عليه بقوة، وبكل الوسائل، ويتوجه بكتابه إلى قارئ غير عربي؛ على حين أن الدكتور صلاح فضل يدرس موضوعًا مسلما بصحته،

بين معظم الباحثين إن لم يكونوا جميعًا، ويتوجه بكتابه إلى القارئ العربي، ولا يقف بدراسته عند الجانب الموضوعي فحسب، وإنما يعرض للجوانب الجمالية أيضًا، وهي مما يعسر على أي مستشرق التقاطها مهما كان تمكنه من اللغة العربية، ولست أعرف لدراسته شبيهًا في العربية حتى يومنا.





حى بن يقظان وفلاسفة الإسلام





أسهمت الحضارة العربية الإسلامية في تطور الحضارة الإنسانية عامة، بإضافات ذات أهمية عظيمة، من بنات أفكارها، ولم تتأثر فيها بأحد، وفي مقدمتها علم الأديان المقارن، ووضع أسسه العالم الموسوعي العظيم ابن حزم القرطبي (ت ١٠٦٤م) بكتابه الرائع "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وقارن فيه بين الفرق والمذاهب الدينية المختلفة في شتى اتجاهاتها، بقدر ما سمحت له ظروف عصره من معارف وموضوعية، وهو أول كتاب في بابه على مستوى الفكر العالمي كله.

والثاني "علم الاجتماع" ووضع نواته المؤرخ العظيم عبد الرحمن بن خلدون (ت ١٤٠٦م) بكتابه "مقدمة في علم التاريخ" وهو من أسرة يمنية عربية أندلسية هاجرت إلى تونس حيث ولد وعمل في الأندلس والمغرب وتونس وانتهى به المطاف في القاهرة، أستاذا في الأزهر، وكبير قضاة المالكية وسفير السلطان المملوكي الناصر إلى "تيمور لنك" وعرض في هذه المقدمة لأول مرة نظريته في التطور التاريخي التي تأخذ بعين الاعتبار طبيعة المناخ والبيئة الجغرافية والعوامل الأخلاقية والروحية وأثرها في تكوين الفرد وسلوكه وإبداعه،ووضع نواة قوانين التقدم والتدهور، ويعد دون أدنى شك المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، ويجمع النقاد في الشرق والغرب على أنه أكبر فيلسوف مؤرخ أخرجه العالم الإسلامي، ومن بين أكبر فلاسفة التاريخ في كل العصور.

والمَعْلم الثالث في قائمة هذه الإبداعات الفارقة العظيمة: القصة الرمزية الفلسفية، والتقى عندها خلقًا وإبداعًا وتطويرًا وتجويدًا ثلاثة من الفلاسفة المسلمين: ابن سينا، والسهروردي،وابن طفيل، وهي قصة "حي بن يقظان" وحملت الاسم نفسه عند ثلاثتهم.

• **ثلاثة فلاسفة:**

أما ابن سينا(ت ١٣٠٧م)، وإليه ينصرف لقب الشيخ الرئيس إذا جاء مرسلا، فقد ولد في بلخ من أعمال تركستان، وعاش حياته كلها في الجانب الشرقي من العالم الإسلامي، وتوفي في همدان في إيران، ولا يزال قبره قائمًا فيها.

تجمعت في شخص ابن سينا جملة علوم عربية، فكان طبيبًا وفيلسوفًا ولغويًا وشاعرًا، ودرس الهندسة والفلك وأصول الدين والفن، وأتيح له وهو في السابعة عشرة من عمره أن يعالج نوح ابن منصور سلطان بخارى، وكان هذا يملك مكتبة نادرة، فانتهز ابن سينا الفرصة، وقرأ كل ما فيها، وكان قوي الذاكرة فوعى ما حوته، وحفظ أكثر ما قرأ، وبدأ التأليف ولما يبلغ الواحدة والعشرين من عمره، وتميز من بين مؤلفاته العلمية كتابان : "الشفاء" وهو دائرة معارف فلسفية، مؤسسة على كتب أرسطو وأفكاره كما عدلتها الأفلاطونية المحدثة، وكما فهمها علماء المسلمين، وعلى يده بلغت الدراسات الفلسفية غايتها، وأصبحت إلى حد ما شعبية بعد أن كانت مقصورة على طبقة محدودة من المثقفين وقصيدته في النفس التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع

نالت شهرة في العالم الإسلامي لم تنلها قصيدة أخرى ذات مضمون فلسفي، وكان الصبيان في الكتاتيب يحفظونها إلى جوار القرآن الكريم، وأنا حفظتها صبيا مع رفاقي في الكتاب دون أن نفهم-بداهة- شيئا من مضمونها، ومؤكد أن الفقيه لم يكن بأحسن حظا منا.

والكتاب الثاني "القانون" وهو في الطب، ويقدم لنا أدق صورة مرتبة عن الأفكار الطبية عند العرب واليونان، وكان أوفى مرجع من مراجع الطب القديم،وظل كذلك إلى عهد الموسوعات العصرية قبيل القرن التاسع عشر بقليل، واجتمعت له مزايا الإحاطة والتحري والاستقصاء والتنسيق، ويقول عنه نوبرجر في كتابه المطول عن تاريخ الطب: "كانوا ينظرون إلى كتاب القانون كأنه وحي معصوم، ويزيدهم إكبارا له تنسيقه المنطقي الذي لا يعاب، ومقدماته التي كانت تبدو لأبناء تلك العصور كأنها القضايا المسلمة والمقررات البديهية، وهو من أقدم الكتب العربية التي عرفت طريقها إلى المطبعة، فقد طبع النص العربي مع الترجمة اللاتينية لأول مرة في روما عام ١٥٩٣، وكانت الترجمة اللاتينية التي قام بها جيرار الكريموني عام١١٨٧ رديئة، فأعيد النظر فيها وتجشم العلماء كل مشقة لمراجعتها وتنقيحها، وفي الثلث الأخير من القرن الخامس عشر طبع

خمس عشرة طبعة لاتينية، وأخرى عبرية، وظل ما بين القرن الثاني عشر والسابع عشر، أطول من أي كتاب آخر، أشهر مرجع في الطب على امتداد العالم أجمع.

وإلى جانب هذين الكتابين الهامين له رسائل كثيرة في التصوف والإلهيات، منها رسالة "حي بن يقظان" وهي التي تعنينا هنا.

وثاني الثلاثة السهروردي (ت١١٩١م) شهاب الدين يحيى بن حبش، وعرف بالمقتول تمييزًا له عن آخرين حملوا هذا اللقب، درس الفقه في مراغة، ثم انتقل إلى أصفهان، وكان متفلسفًا صوفيا، وفي الأناضول تحت حكم الدولة السلجوقية أخذ يبشر بفلسفته الإشراقية التي يؤمن بها بين مريديه، وفي البدء كان يقتفي أثر ابن سينا في الفلسفة، غير أنه سرعان ما تحول عنه إلى الأفلاطونية المحدثة.

كان السهروردي يتبع مذهب المشائين والرواقيين من اليونانيين،وشرح مذهب أرسطو وألف كتابا عظيمًا في الفلسفة أسماه "حكمة الإشراق" وفيه يفسر الضرورة والاختبار،والموجود والمعدوم، والهيولي والصورة، والجسم والروح، إلى غير ذلك، ويرى أن الحياة والبواعث ليست إلا موضوعًا منبعثا من الله، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، وكان من أهل الكرامات وأصحاب الخوارق، ولكن إمعانه في الفلسفة، ورأيه في الحلول، وأن الله والعالم شيء واحد، وجهره بذلك في حلب، ألب عليه الفقهاء والشعب فتخلى عنه حاكمها بهاء الدين بن صلاح الدين، وأعدم وهو في نحو السادسة والثلاثين من عمره.

إلى جانب كتابه "حكمة الإشراق" وطبع في إيران عام ١٣١٣ - ١٣١٥ هـ، له مؤلفات أخرى تتجاوز الثلاثين، في الفلسفة والمنطق والتصوف وما وراء الطبيعة بعضها باللغة الفارسية،وكلها عليها شروح كثيرة، مما يشي برواجها في عصرها، ولم يطبع منها غير ما ذكرنا إلا كتاب "هيكل النور" طبع في القاهرة ١٣٣٥هـ.

وله قصة رمزية بعنوان"حي بن يقظان" كانت مجهولة حتى زمن قريب، ولما تزل مخطوطة.

ونأتي إلى آخر الثلاثة، وقصته الأكمل، والأجمل، وكانت وراء الشهرة العالمية التي تمتعت بها، وتركت بصماتها واضحة في أكثر من أدب أوروبي، إنه "ابن طفيل".

كان دنيا من العلم فيما درس وفهم وعلم، وعالمًا من الخبرة والتجربة، فيما تولى وشغل من وظائف، تصفه المصادر العربية المختلفة بأنه الوزير الفقيه المقرئ المحدث اللغوي النحوي الطبيب المهندس الشاعر الكاتب الخطيب المتصوف واحد عصره،وفريد دهره، من أهل الحذق في الطب، والنظر في الجراحة، متحققا بجميع أجزاء الفلسفة حريصًا على الجمع بين الحكمة والشريعة، معظمًا لأمر النبوات ظاهرًا وباطنا، مع اتساع في العلوم الإسلامية، كان - باختصار- إحدى حسنات الدهر في ذاته وأدواته، شغل الدنيا في عصرنا الحديث عربا ومستشرقين.

كان له مع الوزارة ترف ونفوذ، ومن الفقه وقار وتوقير واجتهاد، ومن تجويد القرآن جمال الصوت، ومن رواية الحديث قوة الذاكرة، مع

حساسية الشاعر ورقة خياله، ودقة المهندس وبراعة تصويره، وكل هذا يصبح في الطب دقة وضبطًا وفي التصوف شطحات ولوامع، ثم يعتزل الدنيا، ويتخذ داره على طريق، يسقي العطشان، ويطعم الجوعان، ويطمئن المجهد القلق، يأوي الطريد ،ويخفف من أوجاع الحزانى، وبعد أن أقبل على الدنيا وأقبلت عليه تبدل حاله، فأخذ على الشريعة إباحتها حرية التعامل، والتملك الخاص، وجمع المال والإدخار.

اسمه كاملا: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي (ت ٥٨١هـ- ١١٨٥م) فهو عربي من قبيلة قيس العربية الشهيرة، وكان لها مكانة وعصبية وقوة في الأندلس والمغرب على السواء، ولعبوا دورا فاعلا في تصارع القوى في العدوتين، ولد في برشانة،قرية في مقاطعة وادي آش، وبعضهم ينسبه إلى هذه الأخيرة فيقولون الوادي آشي، وبعض المؤرخين المتأخرين ينسبه إلى قرطبة أو إشبيلية بوصفهما حاضرتي الأندلس على التعاقب، وأشهر مدن فيه، توفى قبل ابن رشد بثلاثة عشرعاما في مراكش عاصمة الموحدين، وحضر الخليفة جنازته.

• نشأة موسوعية :

ومع أننا لا نملك شيئًا عن مصادر ثقافته صبيًا فمن المقبول أن نتصور أنه تلقي من الدرس ما كان يتلقاه أبناء الطبقة الوسطى على أيامه،وحفظ لنا ابن خلدون في مقدمته خطوطها الرئيسية: تعلم القراءة والكتابة، واستظهر شيئًا من القرآن، وبعضا من عيون الشعر،

وقليلا من الحكم والأمثال، وهي مجالات يتوقف مدى اتساعها وعمقها على مستوى ذكاء كل طفل وتفرغه،وما سوف يتوجه إليه بعد المرحلة الأولى، فمن توقف عندها قنع بما تعلم، ومن طلب المزيد بدأ مرحلة أخرى يدرس فيها الفقه وتفسير القرآن، وتمرس باللغة العربية نحوا وصرفا وعروضا وبلاغة وفقه لغة، ولأن ابن طفيل كان يعد نفسه لمعرفة شيء عن الهندسة المعمارية، وممارسة الطب، درس الرياضة، ووظائف الأعضاء ومبادئ الكيمياء وخواص العقاقير والأعشاب ودورها في الوقاية والعلاج، والمنطق والطبيعة والمباحث الأخلاقية والنفسية عند فلاسفة المسلمين واليونان، أو مما اصطلح على تسميته بالعلوم إذ ذاك، وتجلى وعيه بهذه العلوم واضحًا في مقدمة كتابه "حي بن يقظان" فقد عرض فيها للفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه، وأتى على خصائص فلسفتهم وتناقضاتها، وموقفهم من أرسطو، مما يشي بتعمقه في الفلسفة الإسلامية وتفاصيلها.

كما يحدث دائما سوف يضيق الصبي النابه بقريته "برشانة" فيغادرها إلى "وادي آش" وما يلبث أن يرى نفسه أكبر من هذه فيرحل عنها إلى غرناطة، ومن بعد هذه إلى عاصمتي العلم والأدب والفلسفة في الأندلس: قرطبة وإشبيلية، ولما اكتمل جسمًا وعقلا وخبرة رأى مكانه الجدير به مراكش، عاصمة الخلافة نفسها، وفيها عاش بقية حياته كلها إلى أن لقي الله، فمشى الخليفة الموحدي في جنازته تكريمًا للعلم، وإجلالا للموت.

كان ابن طفيل في العاشرة من عمره تقريبًا حين بدأ محمد بن تومرت مهدي الموحدين حركته الإصلاحية، فأعجب بالدعوة، وفكرها وانحاز إليها،لأن ابن تومرت توجه بدعوته إلى الطلاب خاصة، في الجوامع والمدارس معتمدًا عليهم في التبشير بأفكاره التي تنكر التقليد، والسير وراء المذاهب الفقهية التقليدية، وتدعو إلى الاجتهاد، ومواجهة مشكلات العصر اعتمادًا على القرآن والسنة مباشرة، ووجد هذا قبولا وإصغاء، فسقطت دولة المرابطين، وقامت على أنقاضهم دولة الموحدين، ووجد فيهم ابن طفيل فكرة ثائرة، واتجاهًا دينيًا محافظًا ومجددًا في الوقت نفسه، شديد العناية بطلبة العلم، حريص على احترامهم، وتيسير سبل المعرفة لهم، ومعاونتهم على العيش.

تنقل ابن طفيل في خدمة الموحدين، فكان كاتبا لواليهم في غرناطة، ثم صاحب حظوة في مجلس أبي يعقوب ابن عبد المؤمن حاكم إشبيليبة، وكان هذا يشغف بمجالس العلم، ويؤثر العلماء بصحبته، فلما تولى الخلافة اختارابن طفيل طبيبًا خاصًا، وملازمًا له، وكان يندبه لبعض المهام الخاصة بالخلافة ويسفر بينه وبين العلماء من مختلف الأقطار، ويدعوهم باسمه، وينبهه على أقدارهم، ويحثه على إكرامهم والتنويه بهم، وكان مجلسه حافلا بالحوار العلمي والدرس الفلسفي، وهو الذي أوعز إلى ابن طفيل أن يقوم بتلخيص جديد لشروح أرسطو، يقرب أغراضها، ويحرر ترجماتها مما يشوبها من غموض غير أن ابن طفيل، وقد تقدمت به السن، رأى أن تلميذه

ابن رشد أقدر للقيام بهذا العمل، فرشحه لهذه المهمة، فتولاها على خير وجه، وشهر بها، طيرت اسمه في الآفاق، وأصبحت كلمة "الشارح الأكبر" إذا جاءت مرسلة تنصرف إليه.

يلتقي الباحثون المحدثون عند حقيقة أن ابن طفيل ألف في الفلسفة والفلك والطب وأن تراثه ضاع، ولا نعرف منه غير"حي بن يقظان" وترد أحيانا في بعض المخطوطات وفي فهارسها تحت عنوان: "أسرار الحكمة المشرقية" (بضم الميم اسم فاعل من أشرق) غير أنني أثناء ترددي على مكتبة القرويين في فاس -طيب الله ثراها وأكرم أهلها- في التسعينيات من القرن الماضي، وجدتها تضم أرجوزة لابن طفيل في الطب العام، مجهولة لا يرد لها ذكر عند أحد، في ١٤٨ ورقة، تحتوي على سبعة آلاف وخمس مائة بيت، وتحمل رقم ٣١٥٨/ ٤٠، وتعكس خصائص المؤلفات الطبية في عصرها، من وصف التداوي بالأعشاب ومشتقات النبات، وفي تاريخ تطور الأدوية بين الصيدلية والكيمياء، وفي استقصاء أنواع المرض والداء.

أما وقد عرفنا بهؤلاء الفلاسفة الكبار، فلنعرض لرواياتهم وهى التى تعنينا في المقام الأول :

• حي بن يقظان لابن سينا

كتب ابن سينا رسالته هذه يعارض بها الحكمة المشائية، وهي فلسفة أرسطو، وأتباعه، ولم ير فيها ابن سينا أي إشباع لحياة دينية

عميقة، فبحث عن فلسفة أدنى إلى القلب، وأقرب إلى العاطفة، وأدخل في التصوف، وجاء أسلوبها رمزيا غامضًا، فهي مغرقة في الرمزية، وفي مراميها الفلسفية البعيدة، إلى حد أن القارئ العادي يجد صعوبة في فهمها، بعد قراءة الشروح المختلفة عليها، وكان ذلك سببا في عدم شهرتها عالميًا، وقلة ذيوعها حتى بين المسلمين، إذا قيست برسالة ابن طفيل مثلا. ولتسهيل فهمها على القارئ العادي، غير المتخصص في الفلسفة، قام أستاذنا الدكتور أبو العلاء عفيفي -رحمة الله- بترجمة هذه الرسالة إلى لغتنا العادية على الصورة المختصرة التالية:

خرجت النفس الإنسانية يوما تطلب النزهة والرياضة بعيدة عن البدن، متحررة من قيوده وأغلاله، فبينا هي تطوف في فضاء حر طليق-وقد تم لها الصفاء والاستعداد لقبول الفيض والإشراق من العقل الإلهي-إذ بها تلقي ذلك العقل في صورة شيخ بهي الطلعة موغل في السن، غير أنه مع كبر سنه لا يزال في طراءة العز ورواء الشباب؛ لم يزده تقادم الزمن إلا وقارا، ولا تعاقب السنين إلا نضرة، ولم تنل منه الأيام ما تنال من هياكل الأبدان المركبة الفاسدة، تدرك النفس لحينها الصلة بينها وبين ذلك الشيخ (العقل) وتدرك افتقارها إليه، وتنزع إلى الاتصال به ليخلع عليها كمالات علمه، وتحس في ذاتها بدافع يدفعها إلى مداخلته ومحاورته، فتقبل عليه بجميع قواها، فيستجيب هو لذلك الميل، ويقبل عليها يطالعها بما في ذاته، ويعرفها كنه أحواله ويدلها على أسراره، ويشرح لها من هو، ومن أين هو، وما سنته وصناعته؟

أما هو فهي "الحي" الذي هو أصل كل حياة [1]،. وأما أبوه فهو "اليقظان" الذي لا تأخذه سنة ولا نوم؛ لأن أباه هو عقل العقول وهو "الله" واليقظان أكمل درجة من الحي، لأن اليقظة تقتضي الحياة وصفة كمال أخرى زائدة عليها.

وأما موطنه فمدينة القدس: العالم الأقدس الذي هو العالم العلوي. وأما عمله وصناعته فتعقل محض، لأنه خلو من المادة ومن كل ما هو بالقوة.

ويخبر هذا الشيخ النفس بأنه أخذ من أبيه "مفاتيح العلوم"فتسأله عن هذه العلوم مستجلية غوامضها: فيتحدث إليها الشيخ عن أسرار الكون والنفس، ويشرح لها قوى النفس وآفاتها وطريقة التغلب على أمراضها وأدوات الشر فيها. وهنا يشرح "حي بن يقظان" جزءاً غير قليل من سيكولوجيا ابن سينا وفلسفته في وجود العالم.

ثم تطلب النفس إلى "حي" أن يرشدها إلى طريق الهداية، وأن يرسم لها معالم العروج الروحي والتخلص من علاقات البدن، فيستبعد منها هذا المطلب، ويسد في وجهها باب هذا الأمل ما دامت في هذه الحياة رهينة قيود البدن مكبلة بأغلاله، ولكنه يخبرها أنها إذا تهيأت لها أسباب السياحة، وتم لها التجريد، أمكنها أن ترافقه وتقطع العلاقة التي تربطها برفقاء السوء (قوى البدن)، ولا تعود إليهم أبداً.

---

(١) لأنه عند ابن سينا آخر العقول الآلهية، وهو العقل الذي يدبر هذا العالم الأرضي –ما تحت فلك القمر- ويمنحه الحياة التي فيه.

وفي هذا الجزء من الرسالة يشرح ابن سينا نظريته الصوفية: ثم يعود بينهما الحديث، فيخبرها الشيخ عن العالم أعلاه وأسفله ويحدد لها ناحية "المغرب" حيث الظلام المقيم -وهي ناحية المادة؛ وناحية المشرق حيث النور الدائم، وهي عالم العقول والنفوس، ويصف لها الكواكب وسكانها، ويصعد بها من كوكب إلى كوكب حتى ينتهي من عالم الكواكب؛ ثم يأخذ في وصف العوالم العلوية الأخرى وما فيها من عقول حتى يصل إلى العقل الفعال الأول الذي هو أبو العقول كلها، وهو الملك الذي يعكف الكل على خدمته، ويطيع الكل أمره، وينفذ الكل إرادته، هذا الملك عزيز على الوصف، منزه عن التشبيه والتمثيل: يخدع نفسه من يبحث عن أصله، ويهذي من يظن أنه يستطيع الوفاء بمدحه. قد طمس جماله كل جمال وفاق كل حسن.

من يتأمل حسنه من الحافين حول عرشه يرد الطرف عنه وهو حسير. يحجب حسنه حسنه، كالشمس إذا أمعنت في الظهور حال ضوؤها دون النظر إليها. ولكنه ملك كريم يحب ذويه، ولا يضن عليهم بلقائه، سمح فياض واسع البر غمر النائل عام العطاء، من حظى لحظة بمشاهدة جماله هجر الدنيا وما فيها.

ثم يختتم الشيخ حديثه مع النفس بقوله: ولولا تقربي إليه (أي الملك) بمخاطبتك منبها إياك لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني والسلام".

هذه خلاصة رسالة حي بن يقظان لابن سينا بعد حل رموزها، وكشف ما استغلق من معانيها، وهي كما ترى مزيج غريب من الأساطير والفلسفة الإلهية والطبيعية والدين والتصوف لا يدانيها في هذا الوصف من مؤلفات الفيلسوف إلا رسائله الأخرى التي وضعها في الفلسفة المشرقية [1].

إن "حي بن يقظان" ذلك الشيخ الشاب الفياض بالحكمة ليس إلا صورة إسلامية من صور هرميس الإله المصري اليوناني. وأن النفس التي خرجت للنزهة والرياضة بعيدة عن علائق البدن ليست إلا صورة لطوط أو طاط الذي يتلقى الوحي عن أبيه. وأن الواحد القديم الذي يسميه ابن سينا تارة بالأول وتارة بالملك ليس إلا الأب الأعظم الذي يرشد هرميس إلى عبادته وتقديسه.

هذا فيما يتعلق بأشخاص الرسالة والمسرح الذي يظهرون عليه. أما الأحاديث التي تجري على ألسنتهم فمن المستحيل أن نأتي على تفاصيلها هنا، ولكننا نستطيع أن نقول بوجه الإجمال إن مادتها مستمدة في جوهرها من رسالة "بويمندريس" الهرميسية مع اختلاف في التفاصيل وفي الأسلوب والعاطفة، لأن أسلوب ابن سينا في هذه الرسالة رمزي جاف، وأسلوب مقالة بويمندريس- بل المقالات الهرميسية جميعها- سهل جميل صريح متدفق.

---

(١) د. أبو العلاء عفيفي، الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة "حي بن يقظان" مجلة كلية الآداب، المجلد الثاني، ١٩٤٤، جامعة الإسكندرية.

أما العاطفة الدينية فلا نكاد نحس لها أثرا في الأولى بينما هي في الثانية قوية فياضة لأنها صدرت عن قلوب كانت -بالرغم من وثنيتها- عامرة بتقوى الله ومحبته، مشتغلة بتسبيحه وتقديسه، تواقة إلى الوصول إليه، ناظرة إليه في كل شيء مشاهدة جماله في كل مجلي.

• حي بن يقظان والفكر الهرمسي:

من بين الوثائق اليونانية الهامة مجموعة من المقالات الفلسفية الدينية، كتبها متأخرو العصر اليوناني في الإسكندرية فيما بين القرن الأول والثالث بعد الميلاد، على وجه التقريب، وتعرف هذه المجموعة باسم الكتابات أو المقالات أو الرسائل الهرمسية، نسبة إلى هرمس الإله اليوناني المصري المعروف باسم هرمس المثلث الحكمة، أو المثلث العظمة Tri magestus وهو شخصية جد معروفة في الكتابات والحكايات العربية، ونتحدث هنا عن ثلاثة منهم:

◆ مصري يلقب بهرمس الهرامسة، وعاش قبل الطوفان، ولد بمدينة منف، وعنه عرفت كل العلوم التي عرفها الإنسان في ذلك العصر، وذكروا أنه إدريس النبي، أو أخنوخ الذي ورد في التوراة.

◆ والثاني كلداني بابلي، واعتبروه من تلامذة فيثاغورس، وعاش بعد الطوفان، وكان عالمًا بالطب والفلسفة وطبائع الأعداد، والكيمياء، ونسبوا إليه كثيرًا من الروحانيات والطلمسات، وقالوا إنه انتقل إلى مصر وحكمها.

◆ وهرمس المثلث الحكمة، سُمي كذلك لأنه ثالث الهرامسة الحكماء، أو سمي كذلك لأنه جمع بين النبوة والحكمة والملك.

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي أن الأول من خلق الخيال اليهودي، وأن الثاني اسم اخترعه العرب لمؤلف المقالات الهرمسية التي تدور حول علوم الأسرار، من السحر والطلسمة والكيمياء وما إليها، وأما الثالث فقد عرفه العرب، وعرفوا الرسائل المنسوبة إليه، يقول القفطي في كتابه "إخبار العلماء بأخبار الحكماء": "ونقلت من صحف هرمس المثلث بالحكمة نبذا هي من مقالته إلى تلميذه طاطي، على سبيل سؤال وجواب بينهما، وهي على غير نظام وولاء، لأن الأصل كان باليا مفرقا.

كما أن أبا الوفاء المبشر بن فاتك قدم لنا في كتابه "مختار الحِكَم ومحاسن الكلم" معلومات وافية عنه. فذكر أن اسمه إدريس عند العرب، وباليونانية إرميس أو هرمس، ومعنى إرميس عطارد، وعند العبرانيين أخنوخ، وأنه خرج من مصر، ودار الأرض كلها، وعاد إلى مصر، ورفعه الله إليه بها، ودعا إلى دين الله، والقول بالتوحيد، وتخليص النفوس من العذاب، وحرض على الزهد في الدنيا، والعمل بالعدل، وطلب الخلاص في الآخرة، وفضائل أخرى كثيرة مما دعا إليه الإسلام، وأورد صفحات طوالا من مواعظه"[1].

---

(١) تناولنا بالدرس والتحليل كتاب "مختار الحكم" في الفصل الأول من هذا الكتاب ص١٧.

وكثيرون غير القفطي والمبشر بن فاتك أشاروا إلى هذه الرسائل وإلى وجودها في أصل عربي أو ترجمة سريانية،ولم يعد ثمة شك في أن العرب عرفوها في صورتها الأصلية، وثمة كتب عربية وضعت برمتها في تلخيص هذه الفلسفة، مما ساعد على شيوعها بين المسلمين، منها: كتاب سر الخليقة "المنسوب لبلينوس الفيثاغورثي من حكماء القرن الأول الميلادي، وهو مخطوط في مكتبة باريس الأهلية، ويحمل طابعا هرمسيا لا شك فيه. والكتاب الثاني: "رسالة هرمس" المثلث بالحكمة في معاتبة النفس أو معاذلة أو زجر النفس" وتنسب خطأ إلى سقراط، وأحيانا إلى أفلاطون أو أرسطو، وقد طبع الأبواب السبعة الأول منها المستشرق الألماني فلايشر (١٨٠١-١٨٨٨) عام ١٨٧٠،وطبع الباقي منها بارد نهافر عام١٨٣٣، ثم نشرها برمتها الراهب الخوري فيليمون الكاتب، أحد رهبان دير المخلص في لبنان، ونشرها في بيروت عام ١٩٠٣، وفي عام ١٩٢٩، أصدر العالم الإنجليزي سكوت أول طبعة محققة لنص الكتب الهرمسية، ومن بعده جاء المستشرق الفرنسى فستوجبير فأصدرها في طبعة جديدة محققة، مع بعض التنقيحات والتعليقات الهامة، وترجمها إلى اللغة الفرنسية، وصدرت في باريس في أربع مجلدات، أعوام ١٩٤٥ -١٩٥٤، وعند مانشر الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" ضمنه كتاب "معاذلة النفس أوزجر النفس، مع نصوص فلسفة أخرى.

يكسر الباحثون الكتابات التي تنسب إلى هرمس على قسمين

مختلفين تمام الاختلاف،لا يكاد يجمع بينهما إلا نسبتهما إلى مؤلف واحد: القسم الأول منهما يتصل بأمور الفلك والسحر والكيمياء ونحوها، مما يطلق عليه عادة اسم الأمور الباطنية، وعلوم الأسرار، وبهذه المجموعة خاصة اشتهر اسم هرمس، وعرف في أوساط كثيرة، وإن لم يكن لها من الخطر في تاريخ الفلسفة ما للمجموعة الثانية، وهي الكتابات الفلسفية والدينية والصوفية التي تعبر عن ناحية من نواحي التفكير الإنساني، وهي مزيج من الفلسفة الأفلاطونية والرواقية والأفلاطونية المحدثة، وقد أضيف لها شيء من عقائد قدماء المصريين وطقوسهم، ومن الفلسفة اليهودية على نحو ما قرره فيلون الإسكندري، والفلسفة المسيحية الكاثوليكية.

وينسب المؤرخون القدماء يونانيين وعربا، هذه المقالات إلى هرمس المثلث الحكمة، الذي عاش في زمن موسى أوقبله، ويرون أنه كان مصدر علم اللاهوت والأسرار التي اختص بها كهنة مصر منذ عصور سحيقة ولكن النقد التاريخي الحديث أظهر بطلان هذا القول منذ أواخرالقرن السادس عشر، وبرهن على أن هذه المقالات صدرت عن كتاب عديدين لا عن واحد، وأن كتابها - باستثناء ما يتصل بالتنجيم والكيمياء - إما مصريون عرفوا اللغة اليونانية، واتصلوا بثقافتها اتصالا عميقا، وإما يونانيون تمصروا فكرا وثقافة ومشاعر، وأجادوا التعبير عن أفكارهم في أسلوب مصري شرقي، ذلك أن هذه المقالات تعكس عاطفة دينية قوية، تكاد تنعدم تماما في مؤلفات قدماء اليونان، مما يشي بأن مؤلفيها من أبناء مصر القديمة الذين

ورثوا تراثها الديني وتميزوا بعاطفة دينية قوية حارة، وكان لهم رغم وثنيتهم أثر غير قليل في تشكيل الحياة العملية عند المسيحيين في القرون الأولى، ويتجلى ذلك واضحًا في أحفادهم وأتباعهم الذين أقاموا نظام الرهبنة وأسسوا الأديرة في مصر، ابتداء من القرن الرابع الميلادي، عندما اعتنق هؤلاء الأحفاد والأتباع المسيحية ثم تحولوا عنها إلى الإسلام فيما بعد.

وهذا القسم هو الذي يعنينا هنا.

***

أراد ابن سينا برسالته الموجزة الرامزة أن يوضح لنا قوة العقل وتميزه عما سواه من غرائز الإنسان وملكاته وفضله في هدايته إلى الأفضل والأكمل والأجمل إذا استمعت إليه، ووعيت ما يشير به عليك، موضحًا علاقة هذا العقل الأرضي بالعقول السماوية العليا، ثم علاقة هذه كلها بالعقل العاشر، وهو العلة الفاعلة أو بتعبير آخر غير فلسفي هو الله واجد الوجود.

وتبقى ملاحظة أخيرة وأولية في الوقت نفسه، لقد أراد ابن سينا أن يبث في رسالة حي بن يقظان شيئا من أفكاره في الكون والحياة والموت، بعيدا عن شغب العامة وغوغانيتهم فحررها مرموزة لا يفهمها إلا صفوة المثقفين ممن تعنيهم متعة الثقافة العالية،وزاد من صعوبة الرمز وانغلاقه فيها إلى حد ما، أنه لا ينحدر من أصول عربية، ولم يعش في بيئة عربية خالصة تساعده على أن يرمز دون غموض، ملبس، ومع ذلك فالصبر على تفهم مراميها تضيف إلى متعة القراءة متعة الاكتشاف!

كان لرسالة ابن سينا له صدى في بعض مؤلفات مفكري الإسلام ونزعاتهم الروحية، وتفسيراتهم لمشكلات الكون والخلق والخالق، والنفس الإنسانية والعقل ومدى إدراكه لحقائق الأشياء، وغيرها من القضايا المتصلة بالفلسفة والتصوف خاصة، ويرون -مثلا- أن الفكرة الأساسية التي تقوم حولها رسالة حي بن يقظان لابن سينا، هي الفكرة الأساسية نفسها التي تتمركز حولها أفكار الكتابات الهرمسية، ويمكن أيضا أن نجد صداها، واضحا في رسالتي ابن طفيل والسهروردي، وآخرين، بقدر اقترابهم أو ابتعادهم من قضايا التصوف العليا، ويلفت النظر أن السهروردي كان الوحيد من بينهم الذي أشار إلى هرمس باسمه في كتابه "حكمة الإشراق" وبقية كتبه الأخرى، أكثر من اثنتي عشرة مرة ونقل عنه في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية، في باب مرصاد عرشي يقول: فصل .قام هرمس يصلي ليلة عند شمس في هيكل النور، فلما انشق عمود الصبح فرأى أرضًا تخسف بقرى غضب الله عليها فهوى هويا، فقال: يا أبي نحني عن ساحة جيران سوء، فنودي أن اعتصم بجبل الشعاع واطلع إلى شرفات الكرسي، فطلع فإذا تحت قدمه أرض وسماوات".

ولكن واضع هوامش الكتاب وشارحه يقف عند النص فيذكر: المراد بهرمس النفس الكاملة الشريفة، وبالصلاة التوجه إلى ذلك العالم، وليلة عند شمس تعني: حضور مقصود من النفس الكاملة الشريفة، وبالصلاة التوجه إلى ذلك العالم، وليلة عند شمس: حضور مقصود من النفس من الرياضة والسلوك، وبانشقاق عمود الصبح:

ظهور النفس عن البدن لورود الأنوار الإلهية، والبوارق القدسية عليها، يفسر لنا هذه الرموز دون أن يلقي هنا أي ضوء على هرمس، لماذا اختاره للدلالة على النفس الكاملة، ومن هو، ومن أين جاءت الكلمة وما صلتها بما ترمز إليه؟

غير أنه يعود في الكتاب ذاته، في الباب عينه، في فصل آخر، فيذكر هرمس على نحو مختلف، وفيه شيء من التحديد، يقول: "فصل: اعلم رحمك الله أنه لما انتهى كلامنا إلى ههنا وحان وقت اقتصار فجدير بنا حسن توصية: لاتضيع عمرك فإنك لن تجده بعد فواته، اصبر صبر الرجال، ولا تعود نفسك بأخلاق ربات الحجال، واعلم أن الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الأباء هرمس، وقبله أغاثاذيمون، وأيضا مثل فيثاغورس انباذاقلس وعظيم الحكمة أفلاطون، كانوا أعظم قدرا وأجل شأنا من كل مبرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين، ولايغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس، فإن هؤلاء القوم، وإن فصلوا ودققوا على كثير من خفيات سراير الأولين سيما الأنبياء منهم، والاختلافات وقعت في التفاصيل، وأكثر كلام القوم على الرموز تجاوزات فليس من الواجب الرد عليها، وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الأخرة من علم الواحد الحق، وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء، فعليك بالرياضة والانقطاع، لعلك تنال مما نالوا، وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: "إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وسرت كأني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية، بري عن الهيولي، فأكون داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الأشياء فأرى في

نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة، ما أبقاني متعجبًا فاعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف. في كلام طويل. وحكى المعلم الأول عن نفسه هذه الأنوار العظيمة، وقد اتفق كلهم على أن من قدر على خلع جسده ورفض حواسه صعد إلى العالم الأعلى، واتفقوا على أن هرمس صعد بنفسه إلى العالم الأعلى وغيره من أصحاب المعارج، ولا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبتين الماديين، فإن الأمر أعظم مما قالوا، وطرايق هؤلاء منها خفية لشرفها وعظمتها ومنها ظاهرة".

في هذا النص لا يكتفي بأن يلقي شيئًا من الضوء على هرمس، ومصادر فلسفته وآثارها، وإنما يأتي بشيء من المصطلحات والمفاهيم التي وردت في الكتاب الأول من معاذلة النفس لهرمس، ويكشف لنا كيف أن فكرة القبض والصدور استتبعت بالضرورة فكرة المعاد والمعراج التي ألح عليها السهروردي، ومن بعده محيي الدين بن عربي، لكن المصير إلى الله لا يمكن أن يكون مجرد العود البسيط لما ذهب وانتهى، فالكائنات لا تعود القهقري، ولا تقفل راجعة على ذات الخطوات التي جاءت بها استدارة الخلاء الروحاني، وهي تتحرك فيه صوب النقطة التي بدأت بها السير"[1]..

كان السهروردي فارسي الأصل، متواضع العربية، تهمه الفكرة في

---

(١) على شود كيفيتش: الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة د. أحمد الطيب، ص ٢٠٩، دار الشروق القاهرة ٢٠٠٤م.

أي أسلوب جاءت، وتعبيره يستعصي أحيانا على أفهامنا، وتضطرب فيه أذواقنا، فاختار اسم "هرمس" أما ابن عربي، وهو عربي الأرومة، متمكنا من العربية شاعرا ووشاحا، وناثرا، فآثر الصورة العربية للاسم وهو "إدريس" واستخدمه عند الحديث عن المعراج في عدد من كتبه: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، ورسالة الأنوار" وغيرها.

كان ابن سينا فيلسوفا وطبيبا، والسهروردي صوفيا خالصا، وابن طفيل مزيجا من الفلسفة والتصوف والطب، وأشياء أخرى تتصل بالإبداع الأدبي، وكان الفكر الهرمسي فيما أرى وراء ما شغلوا به من قضايا تتصل بالفلسفة والتصوف، إيجابا وسلبا، قبولا ومعارضة. ولكن ما الفكر الهرمسي؟

• الهرمسية: دينا وفلسفة وتصوفا:

تقدم لنا الهرمسية نظرية كونية بسيطة: "ففي قمة الكون وفوق سماء النجوم الثابتة يقيم إله متعال، لا يقبل الوصف، منزه لا تدركه العقول ولا الأبصار، مالك العالم. وإزاءه توجد المادة غير المتعينة، وهي مبدأ الفوضى، والشر، وميدان النجاسة والقذارة، أما العالم السماوي وكل ما يشتمل عليه وكذلك الإنسان فقد تولى صنعه الإله الصانع القابل للمعرفة والإدراك، وذلك بتكليف من الإله المتعالي. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن عالم ما تحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاك البروج. ومن توزع البشر إلى سبعة

أصناف يخضع كل صنف منها لخصائص برج من البروج الفلكية السبعة.

والإنسان مؤلف من جسم مادي، أي غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، ومن نفس تشتمل على جزء شريف ينحدر من العقل الكلي. هذه النفس الشريفة - بل هذا الجزء الشريف من النفس - يعيش في صراع دائم مع الرغبات، والأهواء التي سببها وجود الجسم. ولجعل حد لهذا الصراع جاء الإله هرمس، الوسيط بين الإله المتعالي والإنسان بتوسط العقل الكلي ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة. غير أن أقلية من الحكماء والأصفياء هي وحدها التي تستطيع أن تتحمل إشراقة العقل (الكلي) الهادي إلى طريق المعرفة الحق، طريق اندماج النفس في الله (الفناء باصطلاح متصوفة الإسلام) وهؤلاء الحكماء الحقيقيون المطهرون المقدسون المجتنبون لكل نقص، هم وحدهم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر (الضرورة) فتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء بينما تندمج أجسامهم، بعد الموت، مع جسم كوكب من الكواكب. وقد ترتقي النفس معراجها إلى السماء الثامنة (= السماء العليا) محفوفة بجوقة من الملائكة حراس الأجواء العليا. ذلك هو مصير الحكماء. أما النفوس غير المطهرة فإن الزوابع الجوية تلقي بها في سحيق جهنم، وتشاهد النفس في معراجها هذا كائنات روحية عديدة، ملاك الحياة، ملاك المادة، ملاك الفرح، ملاك الراحة، ملاك الخوف، الإله المنزه من الرغبات الذي ذكره أفلاطون في محاوره فادن وطيماوس والإله الأورفي (نسبة إلى النحلة

الأورفية) كما تشاهد "البرزخ الذي يقول عنه الرواقيون والمنجمون إنه يفصل العالم السماوي عن العالم الأرضي.

أما عن قضية النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها فهي مسألة يعني بها بكيفية خاصة التيار المتشائم الذي يتبين نظرية الإله المتعالي، إن أصحاب هذا الاتجاه إذ يقيمون فاصلا لا نهائيا بين الله والعالم وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله، إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. أما العقل فهو في نظرهم إنما يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام، والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من الصور إلى معرفة الله.

هذا الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل، يقول به جميع الغنوصيين (العرفانيين) غير أن ما يميز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي -الإلهي للنفس، والنصوص الهرمسية تشرح ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي لكونها "بنت الله" حسب حرفية بعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج، من عناصره "شيء من الله نفسه" وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تعطيه هذه النصوص للعبارة الرائجة يومئذ والقائلة: "خلق الله الإنسان على صورته "بإعادة الضمير إلى الله".

النفوس البشرية كائنات إلهية، كانت تعيش في الأصل في العالم الإلهي، ثم ارتكبت ذنبا فكان عقابها هبوطها إلى الأبدان سجنها، فكيف يمكن تخليص النفس والنجاة بها من الضياع في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير: سحيق جهنم؟

ليس هناك شيء يُخلِّصُ النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير "المعرفة" ولكن أية "معرفة"؟ إنها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص. وهذه المعرفة لا تعني "العلم"، أي اكتساب معارف، بل بذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي، لا بل الفناء في الله، إنه التصوف الهرمسي الذي نقرأ ملامحه واضحة في التصوف الإسلامي.

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعيه الانتشاري (= الاتحاد، الفناء) والانكفاني (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرية الواحدية إلى الكون ونتيجة من نتائجها، ذلك أن القول بالأصل الإلهي للنفس، وهبوطها إلى البدن عقابا لها، ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله معناه القول بوجود قوة روحانية في العالم تسري فيه سريان النفس في الجسد، وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق كبير جدًا بين التوظيف العلمي الفلسفي لهذه الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق كبير جدًا بين التوظيف العلمي والفلسفي لهذه الفكرة من طرف العقلانية اليونانية وبين التوظيف اللاعقلاني

السحري لنفس الفكرة. وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينهما بالتجاذب والتنافر... تلك هى الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمسي للكون والذي يؤسس في ذات الوقت العلوم "السرية" الهرمسية من كيمياء وتنجيم وسحر.

دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها "العقل المستقيل" عن نفسه وهويته إنه يطلب أن يعقل عن الله حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته أو يتخذ منها دليلا وهاديا إلى إثبات وجود الله نفسه، هذا فضلا عن تلك الأشياء التي قال فيها نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم: "أنتم أدرى بشئون دنياكم" فلنتبع آثار ومواقع هذا "العقل المستقيل" في الثقافة العربية الإسلامية التي استشرى خطره فيها رغم الحديث المذكور، بل رغم كل ثقل "المعقول الديني" البياني العربي" [(١)].

كانت الهرمسية أحد التيارات الفكرية الفاعلة في تاريخ الثقافة العربية، والذى لا يمكن إنكاره إسهاماتها في إثراء حركة العقل العربي وتعميقها في المجالات المعرفية المختلفة وفي تراكم الخبرات الحضارية للمجتمع العربي في أنظمته الاجتماعية والسياسية أيضًا؛ مما شكل تراثا معرفيًا لايمكن إغفاله على الرغم من تعارضه مع التيارات الفكرية السائدة .

---

(١) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (١)، تكوين العقل العربي -دار الطليعة- بيروت ١٩٨٤: ١٩٥ وما بعدها.

● حي بن يقظان للسهروردي

إذا كان ابن سينا قد أراد أن يبث " حى بن يقظان " شيئا من أفكاره في الكون والحياة والموت، بعيدا عن غوغائية العوام، فحررها مرموزة لا يفهمها إلا الصفوة، فإننا هنا نعرض لثانى هؤلاء الفلاسفة وكيف تناول قصته.

جاء السهروردي بعد ابن سينا، وعاصر ابن طفيل، واختلفا اتجاها ومذهبا، فالسهرورذي صوفى يؤمن بمذاهب "وحدة الوجود" والإشراق والولاية، عنها يصدر وعندها يقف، أما ابن طفيل فعرض للكثير من جوانب الفلسفة، وربما مست أفكاره مذهب وحدة الوجود، ولكنه لم يكن متصوفا.

قصة السهروردي أقصر القصص الثلاث، فهي تبلغ ثلث قصة ابن سينا حجمًا، ويمكن تصور حجمها بالنسبة لقصة ابن طفيل إذا عرفنا أن حجم هذه يعدل حجم قصة ابن سينا سبع مرات.

وإلى جانب هذا كانت الأقل شهرة وشيوعًا في العالمين الإسلامي والأوربي، لغموض عبارتها، فلا يدرك مراميها إلا من كان متمكنًا من معرفة اتجاهات الصوفية الذين يؤمنون بوحدة الوجود والمكاشفة والإشراق وغيرها من مصطلحات كبار الصوفية المتفلسفين، ومثل هذه الكتابات الرمزية العالية لا يقبل عليها العجلون فهما أو قراءة، وهي تحتمل بطبيعتها أكثر من فهم ومن تفسير، وواضح أن السهروردي لجأ إلى هذا وأوغل فيه هروبا من العامة، وكراهيتهم

للمتصوفة المتفلسفين دعاة وحدة الوجود، أشد من كراهيتهم للفلاسفة، وربما لهذا السبب كان الوحيد بين الثلاثة الذي قتل وهو في السادسة والثلاثين من عمره، إلى جانب أن قصته ظلت مجهولة إلى وقت قريب، رغم أن حاجي خليفة في فهرسته للمؤلفات العربية أشار إليها، تحت عنوان: "الغربة الغربية" وهي الجملة التي ختم بها المؤلف رسالته، ومعتمدًا فيما أرجح على مخطوطتها التي في الأستانة، ولعلها جاءت بغير عنوان في الصفحة الأولى منها، وأما مخطوطتها الثانية التي توجد في دير الإسكوريال قرب مدريد. فقد نسبت في فهرستها خطأ إلى ابن سينا، وهو أمر استدركه المستشرقون المحدثون.

نشرت القصة لأول مرة في أسطنبول عام ١٩٤٥، ثم أعاد "المعهد الفرنسي الإيراني، نشرها مع بقية مؤلفات السهروردي كاملة في مجلدين في سلسلة المكتبة الإيرانية في طهران عام ١٩٥٢ بإشراف المستشرق الفرنسي هنري كوربان، بعد أن قدم لها باللغة الفرنسية، وهي الطبعة التي قامت الثقافة الجماهيرية في القاهرة بنشرها مصورة عام ٢٠٠٠ م، بعد أن حذفت المقدمة الفرنسية مما أفقد الطبعة كثيرا من قيمتها العلمية، لأنّ المقدمة تضم تعريفا وافيا بأسماء المخطوطات التي اعتمد عليها المحقق، والأمكنة التي توجد فيها،وقيمتها، ومن ثم أصبحت الهوامش التي بأسفل الصفحات وتشير إلى الفروق بين المخطوطات المختلفة، مستخدمة الرموز في تحديدها، لا تعني شيئًا بالنسبة إلى قارئ الطبعة المصرية، كما أنها حرمته من دراسة المستشرق الفرنسي، وفيها ناقش كثيرًا من القضايا الصوفية التي أثارت جدلا عميقا بين جمهرة المستشرقين.

أما طبعة أستاذنا أحمد أمين، وظهرت في أوائل الستينيات فقد اعتمد فيها على مصورة مخطوطة فريدة قدمها له الأستاذ محمود الخضيري، ولم يشر إلى مصدرها، ولا أظنه عرف أو اطلع على ما نشر منها في أسطنبول أو طهران.

جاء السهروردي في إبداعه تاليا لابن سينا ومتأثرا به، اقتفى أثره فيلسوفا ثم سرعان ما استقل بفكره وتحول عن الفلسفة إلى التصوف، ويعد رأس المدرسة الإشراقية، ومن كبار دعاة مذهب "وحدة الوجود" وهو يعترف منذ البداية بأنه عرف قصة ابن سينا وتأثر بها، وأراد أن يكمل ما رآه نقصا فيها يقول:

"أما بعد، فإني لما رأيت قصة حي بن يقظان، صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، متعرية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو "الطامة الكبرى"، المخزونة في الكتب الإلهية، المستودعة في رموز الحكماء. المخفية في قصة "سلامان وأبسال" التي رتبها صاحب قصة "حي بن يقظان" وهو السر الذي ترتب عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب المكاشفات، وما أشير إليه في رسالة حي بن يقظان إلا في آخر الكتاب حيث قيل: "ولربما هاجر إليه أفراد من الناس" إلى آخرالكلمات. فأردت أن أذكر منها شيئا في طراز قصة سميتها أنا "قصة الغربة الغربية" لبعض إخواننا الكرام:

"لما سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب لنصيد طائفة من طيور ساحل اللجة الخضراء، فوقعنا بغتة في

القرية الظالم أهلها، أعني مدينة قيروان، فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليماني، وأحاطوا بنا فأخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا في قعر بئر لا نهاية لسمكها، وكان فوق البئر المغطاة التي عمرت بحضورنا قصر مشيد وعليها أبراج عدة، فقيل لنا: لا جناح عليكم إن صعدتم القصر متجردين إذا أمسيتم، أما عند الصباح فلابد من الهوىَ في غيابة الجب".

• **رموز الرحلة:**

اختار السهروردي أن ينطلق لرحلته من بلاد ما وراء النهر، ورمز بها للعالم العلوي، وأن ينتهي بها في القيروان من بلاد المغرب، ورمز به للهيولي حيث تسطع الشمس، ورمز بها لسطوع العقل، وأما اللجة الخضراء فيعني بها عالم المحسوسات، وأما "الهادي" فهو الفيض الأول، أي العقل الفعال، وهو واسطة الهداية والخير، وتعني الأغلال والقيود والحياة في قاع البئر الحياة المظلمة التي تتحكم فيها الشهوات، وتمضي القصة:

"فبينما نحن في الصعود ليلا وفي الهبوط نهارا إذ رأينا الهدهد دخل من الكوة سلما في ليلة قمراء، وفي منقاره رقعة صدرت من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وقال لنا: إني أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما من سبأ بنبأ يقين، وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما. فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها إنه من الهادي أبيكما،

وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، وأشرناكم فلم تفهموا".

واضح أن الهدهد هنا يرمز إلى وحي العقل وإلهامه الذي يبين الأشياء على حقيقتها، وقد أتى من الله أبينا برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذي يكشف الظلام، ويرشد الإنسان، وفيها بيَن كل غامض، وكشف كل محجوب، وأن الله شوقهم إلى رضوانه واللجوء إليه، فغلبتهم الشهوات وخضعوا لها، ولم يستجيبوا لعقولهم، وفي تسمية أحد المسافرين عاصم إشارة إلى أن العقل يعصم المرء من الزلل، وإذا أراد النجاة لابد له أن يسفر بعيدًا عن الشهوات، وأن يتركها، وأن يعتصم بحبل الله عن طريق العقل، ومن ثم بدأ يرسم لهم طريق النجاة:

"إن أردت السفر مع أخيك فلا تنيا في عزم السفر، واعتصما بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستولي على نواحي الكسوف، فإذا أتيت وادي النمل فانفض ذيلك، وقل: الحمد لله الذي أحياني بعد ما أماتني وإليه النشور، وأهلك أهلك، واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين، وأمض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين، واركب السفينة، وقل "بسم الله مجريها ومرساها... فركبنا السفينة وهي تجري بنا في موج كالجبال ونحن نروم الصعود على جبل طور سيناء حتى نزور صومعة أبينا، وحال بيني وبين ولدي الموج فكان من المغرقين".

لقد أوصينا بركوب السفينة لنتجرد من الشهوات، ونسير بها حتى توصلنا إلى بر السعادة، إلى طور سيناء حيث وصل أخوناموسى إذ رأى الله، ولكن السفينة جرت في موج من الفتن، واستيلاء دواعيها وغلبة أهوائها، وكانت كالجبال الحاجبة النظر، المانعة السير، وهكذا حال الموج أو الفتن والأهواء إذا شئت، بين الإنسان وبين الوصول إلى الله، فكان من المغرقين في بحر الهيولي الجثمانية.

فالأهل هنا ترمز إلى الشهوات، والشمس التي فوق رءوسنا تعني الموت، والظل مفارقة الهيولي عند الصوفية، واقتل تعني اترك.

ويمضي السهروردي في قصته:

"وعرفت أن قومي موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب؟

وعلمت أن القرية التي كانت تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها، ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود، فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الأمواج، ويتدحرج المياه، أخذت ظئري التي أرضعتني وألقيتها في اليم، وكنا نسير في جارية ذات ألواح ودسر، فخرقنا السفينة خيفة ملك وراءنا يأخذ كل سفينة غصبا، والفلك المشحون قد مر بنا على جزيرة يأجوج ومأجوج إلى الجانب الأيسر من الجودي، وكان معي من الجن من يعمل بين يدي، وفي حكمي عين القطر، فقلت للجن: انفخوا فيه حتى صار مثل النار، فجعلت سدا حتى انفصلت عنهم، وتحقق وعد ربي حقا، ورأيت في الطريق جماجم عاد وثمود، وطفت في تلك الديار وهي خاوية على عروشها، وأخذت الثقلين مع الأفلاك، وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا، مستديرة

وعليها خطوط كأنها دواير، فقطعت الأنهار من كبد السماء، فلما انقطع الماء عن الرحى انهدم البناء فتخلص الهواء إلى الهواء، وألقيت فلك الأفلاك على السماوات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب، فتخلصت من أربعة عشر تابوتا وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله، حتى يقبضني إلى القدس، قبضا يسيرا بعد أن جعل الشمس عليه دليلا،ولقيت سبيل الله ففطنت أن هذا صراطي مستقيما، وأختي وأهلي قد أخذتها غاشية من عذاب الله بيانا، فباتت في قطع من الليل مظلما، وبها حمى وكابوس يتطرق إلى صرع شديد".

• في بيان الرموز:

بعض الألفاظ التي مرت في الفقرة السابقة رموز تحتاج إلى فضل بيان:

أراد "بالملك" الموت، "وبالثقلين النفس الأمارة والنفس اللوامة مع بواعثها، وربما أراد الوهم والخيال. وعني بالقارورة، الدماغ، لأنه معدن روح الإنسان، وبالخطوط العروق والتجويفات التي فيه، وبكبد السماء الرأس، وأراد بالقبور العشرة الحواس الظاهرة وهي خمس: البصر والشم والذوق واللمس والسمع، والحواس، الباطنة، وهي خمس أيضا: الشعور والوجدان والحس والحدس والإدراك.

وعني بالتوابيت الأربعة عشرة مظاهر القوة العشرة وهي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والمولدة والمصورة (أو المتخيلة) والنامية والغاضبة والشهوانية، إلى جانب

الأخلاط الأربعة، وتعني في القديم أمزجة الإنسان، وهي: الصفراء والبلغم والدم والسوداء" ورمز بأختي وأهلي إلى هيولي الأجسام.

لقد ركب المسافر سفينة الحياة، تجري في بحر متلاطم الأمواج، وهي وجود كل عارف، والتقى بجثث عاد وثمود، وعني بهم الناس الذين هم صرعى شهواتهم، وقد وضع الفتن والشهوات ودواعي الشر، وعبر عنها بالجن، في قمقم حتى لا تخرج مرة أخرى وتحمله إلى الفساد، ففار تنور البدن باستياء العقل على الأخلاط الفاسدة، وفاض ماء الهيولي على نار الروح الحيوانية وصفا القلب، وعند ذلك وصل إلى صخرة النجاة، فماذا رأى فيها؟

"رأيت سراجا فيه دهن وينبجس منه نور ينتشر في أقطار البيت، ويشتعل مشكاتها ويشعل سكانها من إشراق نور الشمس عليهم. فجعلت السراج في فم تنين ساكن في برج دولاب تحته بحر قلزم، وفوقه كواكب ما عرف مطارح أشعتها إلا بارنها والراسخون في العلم، ورأيت الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي تدوار الأفلاك، وبقي الميزان مستويا إذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألقة، مما نسجته عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد، وكان معنا غنم فتركناها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل، ووقعت فيها نار صاعقة، ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق، وفار التنور من الشكل المخروط، فرأيت الأجرام العلوية

اتصلت بها، وسمعت نغماتها ودستاتها، وتعلمت إنشاءها، وأصواتها تقرع سمعي كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء، فتكاد تنقطع أوتاري، وتنفصل مفاصلي من لذة ما أنال، ولا يزال الأمر يتكرر علي حتى انقشع الغمام وتخرقت المشيمة".

في الفقرة السابقة عني بإشراق الشمس العقل الفعال، وهو عند فلاسفة المسلمين نهاية سلسلة العقول الفلكية، وسموه العقل العاشر لأن هذا ترتيبه، وهو الذي يدير شئون الأرض، ويراه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ويرمز الأسد إلى الغضب، والثور إلى الشهوة، والنجم اليماني إلى سهيل، ويعني به النفس الكلية، وهي مبدأ وحدة العالم وحركته تدبره كما تدبر النفس والجسم، وهو ما يقول به فريق من أصحاب مذهب وحدة الوجود وكان السهروردي أحد أعلامه، ورمز بالغنم إلى الخوف، وبالشكل المخروط إلى القلب، وبتخرقت المشيمة إلى ارتفاع الحجاب والكشف، أي رؤية الله، تقول رابعة العدوية تناجي ربها:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له ... فكشفك لي الحجب حتى أراكا

لما حطت السفينة رأى سراجا فيه دهن ينبعث نورا وأسدا وثورا وغنما تركوها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل، ووقعت فيها نار

صاعقة، فلما انقطع الطريق وفار التنور، رأى الأجرام السماوية، وسمع نغماتها، وتعلم منها أشياء، فلما تم له ذلك:

• طور سيناء فلك الأفلاك.

خرجت من المفازات والكهوف حتى تقضيت من الحجرات متوجها إلى عين الحياة، فرأيت الصخرة العظيمة على قلة (قمة) جبل كالطور العظيم، فسألت عن الحيتان المجتمعة في عين الحياة المتنعمة المتلذذة بظل الشاهق العظيم: إن هذا الطور ما هو؟، وما هذه الصخرة العظيمة؟

فاتخذ واحد من الحيتان سبيله في البحر سربا فقال: ذلك ما كنت تبغي، وهذا الجبل هو طور سيناء، والصخرة صومعة أبيك، فقلت: وما هؤلاء الحيتان؟ فقال: اشباهك: أنتم بنو أب واحد، وقطع لهم شبيه واقعتك، فهم أخوانك، فلما سمعت وحققت عانقتهم، ففرحت بهم وفرحوا بي، وصعدت الجبل، ورأيت أبانا شيخا كبيرا تكاد السموات والأرض تنشق من تجلّى نوره، فبقيت باهتا متحيرا منه، ومشيت إليه، فسلم علي، فسجدت له وكدت أنمحق في نوره الساطع، فبكيت زمانا وشكوت عنده من حبس قيروان.

قال لي: نعمًا تخلصت، إلا أنك لابد راجع إلى الحبس الغربي، وإن القيد بعد ما خلعته تاما، فلما سمعت كلامه طار عقلي، وتأوهت صارخا صراخ المشرف على الهلاك وتضرعت إليه. فقال: أما العود فضروري الآن، ولكني أبشرك بشيئين: أحدهما أنك إذا رجعت إلى

الحبس يمكنك المجيء إلينا، والصعود إلى جنتنا هنا متى شئت.
والثاني أنك تتخلص في الأخير إلى جنابنا تاركا البلاد الغربية بأسرها
مطلقا، ففرحت بما قال. ثم قال لي: اعلم أن هذا جبل طور سيناء،
وفوق هذا جبل طور سنين مسكن والدي وجدك، وما أنا بالإضافة إليه
إلا مثلك بالإضافة إلي، ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب إلى الملك
الذي هو الجد الأعظم الذي لا جد له ولا أب، وكلنا عبيده، به
نستضيء، ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم، وله الجلال الأرفع والنور
الأقهر، وهو فوق الفوق، ونور النور، وفوق النور أزلا وأبدا، وهو
المتجلي لكل شيء، وكل شيء هالك إلا وجهه، فأنا في هذه القصة إذ
تغير الحال عليّ وسقطت من الهواء في الهاوية، بين قوم ليسوا
بمؤمنين، محبوسًا في ديار المغرب، وبقي معي من اللذة ما لا أطيق أن
أشرحه، فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة، وكانت تلك الراحة
أحلاما زايلة على سرعة".

قبل أن أعرض لمحتوى الفقرة كلا أزيح الستر عن رموزها، فقد
عني بالحيتان النفوس الجزنية، وبطور سيناء فلك الأفلاك، وبأبيك العقل
الكلي، وبالشيخ الكبير النفس الكلية، وهي مبدأ وحدة العالم وحركته،
تديره كما تدير النفس والجسم، كما يرى بعض أنصار مذهب: "وحدة
الوجود". ويراها بعضهم بمثابة الإله، ويضعها البعض الآخر في مرتبة
وسطى بين الإله وسائر الكائنات، وهي عند أفلاطون مصدر النظام
والانسجام في العالم، وأراد بمسكن جدي وجدك العالم العلوي،
وبالسراج العقل الفعال، وبأختي هيولي الأجسام، وبالأسد الغضب،

وبالثور الشهوة، وبالغنم الخوف، وبالشكل المخروطي القلب، وبالحيتان الشهوات والغرائز، وبالحوت الذي تسرب إلى البحر النفس الإنسانية التي تسربت إلى الجسد، وبتخرق المشمية ارتفاع الحجاب الذي يترتب عليه المشاهدة أو المكاشفة، والأولى أخص من الثانية، لأن المكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب، أو حصول الأمر العقلي بالأفهام دفعة واحدة من غير فكر ولا طلب، أو بين النوم واليقظة، أو ارتفاع الغطاء حين تتضح جلية الجمال في الأمور المتعلقة بالآخرة:

• نهاية القصة:

ومع هذه الفقرة نصل إلى قريب من نهاية القصة لقد رأى سراجا ينبعث من زيته نور، وينتشر في أقطار البيت، ورأى أسدا وثورا وغنما تركوها في الصحراء فأهلكتها الزلازل، ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقضى الطريق وفار التنور رأى الأجرام العلوية، وسمع نغماتها، وتعلم منها أشياء، ولما تم له ذلك توجه إلى عين الحياة، ورأى الصخرة العظيمة على قمة الطور العظيم، ورأى حيتانا مجتمعة، اتخذ واحدا منها سبيله في البحر هربا، فسأل: ما هؤلاء الحيتان، فأجيب بأنهم إخوان، فلما سمع ذلك عانقهم، وفرح بهم وفرحوا به.

ثم صعد إلى الجبل فرأى أباه شيخا كبيرا تكاد السموات والأرض تنشق منه، وعلم أن هذا الجبل طور سيناء، وفوقه يسكن والده وحده، وكلنا عبيده، وبه نستعين ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم، والجلال الأرفع، وألمح إلى مسلك الإنسان في الدنيا تطوقه الأهواء والشهوات

والغرائز، فإذا استطاع أن يتغلب عليها وصل إلى بر الأمان، والحوت الذي اتخذ سبيله في البحر سربا هو النفس الإنسانية تسربت إلى الجسد، واتكأ في هذا الجانب من قصته على تأويل قصة موسى مع الخضر التي وردت في سورة الكهف الآية ٦٠ وما بعدها، واتخذ منها في صورة رمزية مركبا للتعبير عن أفكاره، وكان بلوغ الصخرة يعني النجاة، والوصول إلى المعرفة الإلهية.

لقد كان سفرا صعبا، ولقي منه نصبا، لأنه رحلة الإنسان الطويلة إلى الحضرة الإلهية، ثم رأى الله، وهو المعبر عنه بالأب، كما رآه موسى، ووجد عنده قوما صالحين وصلوا إلى الله قبله فأنس بهم وصاحبهم، ومعه ندرك ما أراد السهروردي أن يقوله: إن أرقى مراحل الإنسان أن يتصل بالله، وطريقه إليه ليس سهلا، وإنما يتطلب مجاهدة وتغلبا على الطبائع والغرائز، التي تقف في طريقه، ويتطلب ذلك جهدا وصبرا وعونا من الله، وبعد أن يصل الإنسان إلى مرتبة الكشف يعود إلى محبسه ثانية؛ أي إلى بدنه وحسه وحياته في الدنيا المعتادة، فهو لا يترك الحبس نهائيا، ولكنه يعود إليه من حين لآخر حتى يدركه الموت، فإذا مات اتصل بالرفيق الأعلى، وهذا ما عليه جمهور الفلاسفة من أن النفس كانت عالمة بكل شيء فلما حلت في الجسم الثقيل أخذت تتذكر بعض ما كانت تعرف، وسوف تعود إلى حالتها الأولى بعد الموت، وتتصل بالذات العلية ثم يختم السهروردي قصته:

"فأنا في هذه القصة إذ تغير الحال عليّ، وسقطت من الهواء في الهاوية، بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوسًا في ديار المغرب، وبقي معي

من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه، فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة، وكانت تلك الراحة أحلاما زائلة على سرعة.

نجانا الله من أسرار الطبيعة، وقيد الهيولي، وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون. وقل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون والصلاة على نبيه وآله أجمعين".

• **استدراك على الشيخ:**

لقد رأى السهروردي أن ابن سينا أسقط في قصته "حي بن يقظان" جوانب كثيرة من أحوال الصوفية ومقاماتهم وأفكارهم كالإشراق والكشف ووحدة الوجود، فأبدع قصته هذه ليستدرك ما ترك الشيخ الرئيس، وحملها آراءه وآراء المتصوفة الذين على شاكلته، وكان هو شيخهم، وقمة تفكيرهم، ودفع ثمن هذه الأفكار على نحو ما دفعها سقراط قبله، فأعدموه وهو في السادسة والثلاثين من عمره، وضنوا عليه بلقب شهيد، فدعوه "المقتول" تمييزا له عن آخرين يشاركونه اسمه، وتجسد قصته حي بن يقظان، أو الغربة الغربية كما أسماها هو نفسه، الإنسان الذي أكمل عقله عن طريق الكشف والذوق بمعناهما الصوفي، وتوصل إلى معرفة ربه بعد عناء طويل ومجاهدة صادقة، وفيها يتجلى فكره كاملا، رغم أن القصة كثيرة الرموز، لا تكشف للقارئ عن أسرارها للمرة الأولى، وهي سمة كل إبداع عظيم، ولكن لذة الكشف فيها تمثل متعة عقلية مضيئة، تستحق ما يبذل فيها من جهد، يصبح

أقلّ عناء لمن يقرأ بقية إنتاج السهروردي عامة، وكتابه "حكمة الإشراق خاصة" وفيها سوف تلتقي باستقلاله الفكري واضحًا ومتكاملا، يناقش نظريات أفلاطون وأرسطو،ويبين ما في بعض آرائهم من تهافت وتناقض دون أن يغمط أيا منهما قدره، ويجعل دراستهم مع آخرين، شرطا لمن يريد أن يكون عالما، يقول: إن الطالب إذا أراد أن يفهم الجانب العقلي الخالص للفلسفة العالية فإنه يتعين عليه أن يكون ملما بفلسفة أرسطو، وبالمنطق والرياضيات والتصوف، وينبغي أن يكون بريئا تماما من أدران الخطيئة والهوى، وعليه ثمة أن ينمي بالتدريج حاسته الباطنة، ومهمتها تأكيد وتصحيح ما يدركه العقل على اعتبار أنه نظرية محضة، إن عقلا دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به إنه ينبغي أن يكون مزودًا بالذوق أي الإدراك الخفي لجوهر الأشياء الذي يجذب المعرفة والطمأنينة للروح القلقة، ويستأصل التشكيك إلى الأبد.

إذا استثنينا الألفاظ التي لا يعني بها ظاهرها، وجاءت رموزا لمعان أبعد، فإن لغة السهروردي أدبية وسليمة، اتكأ فيها على كثير من آيات القرآن وقصصه، ووظفها توظيفا جيدا، استلها من سياقها في سورها، وأعاد تركيبها في قصته وجعلها مركبا ذلولا لأفكاره البعيدة التي تعلو على أفهام العامة وأنصاف المثقفين صنع ذلك قاصدا على التأكيد، وإن لم ينجه هذا من النهاية الأليمة: الموت شنقًا.

• **الخلاصة:**

كان السهروردي واسع الإطلاع، وقد نمى فيه هذا الاطلاع الواسع الرغبة في التوفيق بين الفلسفات المختلفة، فالفلاسفة عنده اسرة واحدة، فروع شجرة مباركة، تمد الإنسانية بما فيها من ثمرات، وخيرات كل الفلاسفة، فأمبدوقل وفيثاغورث وأفلاطون، وأرسطو وبوذا وهرمس ومزدك وماني وغيرهم، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولا وبالذات، ورسل السلام والإصلاح. وزهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العرب، يسعون وراء غاية واحدة، ويعملون على نشر نظرية ثابتة، وينطوون تحت فلسفة واحدة، هي الفلسفة الإشراقية، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها، فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية وهرمسية.

وإذا كان العالم في جملته قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق. فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب، والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمي الروح المقدسة، أو العقل الفعال بلغة الفلاسفة ومتى ارتبطنا به أدركنا

المعلومات المختلفة، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم، وهذا الارتباط هو غاية التصوف، ويسعى إليه الإشراقيون ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وكثيرا ما ينعمون به، أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة.

يقول السهروردي في هياكل النور: "إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، بتقليل الطعام، وتكثير السهر، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى من المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها، وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها، ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش.

آمن السهروردي بفلسفة الإشراق، وخصها بكتاب كامل من مؤلفاته: "حكمة الإشراق" يفسرها ويدافع عنها، وهى ترتبط بالفلسفة بأكثر من سبب، إسلامية ويونانية وهرمسية وغيرها، لكنها عنده صوفية خالصة، التصوف كل شيء فيها، وفي قصة "حي بن يقظان" أو "قصة الغرب الغربية" كما أسماها السهروردي، تقوم في تصويرها ورموزها على نظرية الفيض، وتنزع إلى العالم العلوي، ولا تقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، وإنما تطمع في الاتحاد مع الله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار.

• حي بن يقظان لابن طفيل :

ابن طفيل آخر الثلاثة الذين كتبوا في هذا الاتجاه، وقصته الأكمل والأجمل والأوضح مع رمزيتها، وكانت وراء الشهرة العالمية التي تمتعت بها القصة عالميًا، وتركت بصماتها واضحة في أكثر من أدب أوروبي، وهي تعرض رمزًا لجوانب متعددة، علمية وفلسفية وصوفية، ولم يعرض لها الآخرون، لأن مبدعها لم يكن فيلسوفًا فحسب، وإنما كان أديبًا وشاعرًا ووشاحًا وسياسيًا وطبيبًا وصوفيًا، وأخلص لكل هذه الاتجاهات .

تقوم الرسالة على نظرية له هي : في وسع الإنسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله، و يصل إلى معرفة العالم ومعرفة الله . ويكسر المعرفة على قسمين : حدسية تقوم على الكشف والإلهام كالذي عند الصوفية، والطريق إليها رياضة النفس، فتنكشف لها الحقائق كأنها نور واضح لدين يومض حينا ويخبو حينا، وكلما أمعن الإنسان في الرياضة تجلت له المعارف على نحو أوسع . ونظرية عمادها المنطق كالتي عند العلماء، وقوامها الحواس، تستخدم التحليل والتركيب لتصل من ورائها إلى نتائج معرفية نظرية وقد جعل ابن طفيل " حي بن يقظان " يستخدم الطريقين .

• موجز القصة :

قدم ابن طفيل لقصته بإلقاء نظرة خاطفة على بعض الفلاسفة الذين سبقوه، أطرى مواهب **ابن باجة**، وهو فيلسوف وطبيب وفلكي وطبيعي

ورياضي، وأول من أشاع الفلسفة في الأنـدلس، وأخـذ عليـه الاستعجال والتشتت في التأليف، مما صعّب فهم أفكاره، والوصول إلى نتائجه لأن تآليفه يشوبها الارتباك، وفوضى في ترتيب العبارة، واستغلاق في المعاني، كما نقد شروحه لمؤلفات أرسطو، ووقوفه في الفلسفة عند حد ، واعتماده على الفسلفة المبنية على المنطق والعقل، دون المبنية على الكشف والذوق . ونقد الفارابي بأنه كثير الشكوك، قليل البتّ في المسائل الفلسفية، وعلى ابن سينا غموضه وتعمقه حتى ليغمّ مقصده على قارئه، وعلى الغزالي اضـطراب منهجـه " يربط في محل ما يحله في آخر " .

ثم بدأ يقص علينا قصة حي بن يقظان وموجزها : " في جزيرة مهجورة من جزر الهند، دون خط الاستواء، تولد طفل من بطن أرض من تلك الجزيرة، تخمرت فيه طينة على مر السنين، دون أن يكون له أب أو أم وفي قـول آخر أن تيار البحر حمله إليها في تابوت أحكمت أمه زمّة بعـد أن أروتـه مـن الرضـاع، وأسلمته لأمواج البحر حتى تنجيه مـن المـوت، لأن أخاهـا ملـك الجزيـرة غير راض عن إنجابه، فحملته الأمواج إلى تلك الجزيرة المجاورة، وهذا الطفل هو حي بن يقظان . وأيًا ما كان مولده فقد تبنته غزالة، أرضعته، وصارت له أمًا، وكبر الطفل يتأمل ويفكر، واهتدى إلى أفكار كثيرة طبيعية، أو تمت بصلة إلى ما وراء الطبيعة، ثم اهتدى إلى ما اهتدى إليه الفلاسفة الإشراقيون من الفناء في الله عن طريق الوجد والإلهام في معناهما الصوفي، ولكي يصل إلى ذلك دخل مغارة، وصام أربعين يومًا متوالية، وأجتهد في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده، بواسطة التأمل المطلق في الله لكى يتصل به، حتى أدرك ما أراد .

وحين بلغ ذلك السعي أتى الجزيرة نفسها رجل تقي يدعى أسال، أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاء من الناس، وكان يعبد الله على دين أهلها السماوي، وسرعان ما التقى بحي بن يقظان دون أن يتوقع ذلك، فتعارفا وأخذ أسال يعلم صاحبه الكلام، ولم يكن يعرف عنه شيئا، والشرائع السماوية، ثم قاده إلى الجزيرة المجاورة التي كان قد أتى منها، وكان يحكمها ملك تقى يسمى سلامان، وهو صاحب أسال ويرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة، وطلب إليهما أن يهديا أهلها إلى الحقائق الكبرى التي تتجاوز حدود الشريعة دون أن تضارها، وأن يبينا لهم أن الجزاءات المادية في الكتب السماوية ليست سوى رموز، وأن الحب يقود إلى القربى من الله والفناء فيه. ولم يفلحا في دعوتهما فاقتنعا أن هذه الحقائق التي أهتديا إليها بالفطرة والعاطفة لا سبيل لها إلى قلوب العامة، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في افهامهم الغليظة، ويؤثر في إرادتهم المستعصية، فلا مفر له من أن يصوغ أراءه في قوالب الاديان المنزلة، فقررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد، ونصحاهم بالثبات على دين آبائهم. وعاد حيّ وصاحبه إلى الجزيسرة المهجورة، لينعما بهذه الحياة الإلهية الرفيعة الخالصة، التي لايدركها إلا القلائل من الناس .

ذلك هو الإطار الخارجي للقصة وبداخله، من خلال محتواه، عالج ابن طفيل قضايا فلسفية وعلمية وتصوف، وأبدى رأيه فيها مرموزًا، ونعرض لأهمها فيما يلي :

* **نشأة الكون واللغة :**

تشغل مشكلة بداية الخلق، وكيف ظهر الإنسان لأول مرة على الأرض فكر الفلاسفة ورجال العلم، وقد عرض ابن طفيل في قصته وجهتي النظر الرئيستين : أولاهما أن حي بن يقظان نشأ في جزيرة من جزر الهند دون خط الاستواء، تولد فيها من غير أب ولا أم، وهو ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من جواز التوالد الطبيعي .[1] ثم يقدم وجهة نظر أخرى، وهى أن حيًا ولد لأب وأم، كانت أمه أخت الملك في جزيرة مجاورة وخافت عليه فقذفته في اليم، فجرفه المد إلى جزيرة أخرى، حيث التقطته ظبية كانت فقدت ابنها، فوجدت فيه البديل، حنت عليه وأرضعته حتى ترعرع، وهو رأى تأخذ به طائفة أخرى من الفلاسفة .

ثم عرض لقضية أخرى شغلت عقل الإنسان وخياله منذ عهود سحيقة، وناقشها فلاسفة الإغريق مناقشة علمية بعيدة عن الدين أو ما وراء الطبيعة، ولم يصل فيها أحد بعد إلى نتيجة علمية قاطعة رغم البحوث المتواصلة والمتعددة وهي : قضية نشأة اللغة، ولذلك اتفق معظم اللغويين المحدثين على استبعادها بأكملها من مجال البحث اللغوي المباشر، لأنهم وجدوا من المستحيل العثور على شواهد تدل

---

(١) قبل إنشاء السد العالي كانت مياه الفيضان تغمر أراضي أعلى الصعيد صيفا، ثم تنحسر عنها بعد شهور ثلاثة، فتصبح مرتعًا للفيران، ويعتقد الناس في أسطورة متوارثة، أنها تتخلق من الطمي، ومنهم من يزعم أنه رأى فيرانا لما يكتمل خلقها، فنصفها فأر ونصفها طين .

على التطور في النشأة من وضع أكثر بدائية إلى وضع آخر أكثر تقدما منه . ومع ذلك أصبح العلماء الآن أشد اقتناعًا مما كانوا عليه منذ سنوات قليلة، بأن اللغة كانت في الأصل نظام اتصال وسيلته الإيماءة والإشارة أكثر منه نظام اتصال منطوقًا ثم تطورت على النحو الذي هي عليه الآن . فهي نماء تدريجي وهو رأي سبق أن قبله فلاسفة الإسلام والنابهون من علماء اللغة، وأشار إليه ابن طفيل في قصته، حيث نجد حيًا يعطف على الظبية لأنها أرضعته، كما يعطف على أمه، ومازال مع الظباء يحاكي نغمتها بصوته، ويحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان، ولم تلبث أن ألفته وألفها، فالإنسان في أصواته وحركاته يبدأ بتقليد ما حوله وهي نظرية يدعمها العلم الحديث، ولولا ذلك لنشأ الطفل أبكم .

وثمة اتجاه آخر يرى أنها توفيق من الله تعالى، يعلّمها عباده، ويؤمن بهذا بعض رجال الدين في كل الأديان، وهو ما ألمح إليه ابن طفيل أيضًا، حين جعل أسال القادم من الجزيرة الأخرى يعلم حىّ بن يقظان الأسماء واللغات .

• استخدام المنهج التجريبي : الملاحظة والاستقراء :

لما أسنّت الظبية ضعفت وماتت، ولم يدر حىّ ماذا حلّ بها، لم يكن يعرف بعد ما الموت ؟

وكل ما لحظه في البداية أن حالتها الآن تختلف عما كانت عليه من قبل : إنعدمت حركتها، وتوقف نشاطها جملة وتفصيلاً، فبدأ يفكر

في هذه الظاهرة مستخدمًا الملاحظة، وما يطلق عليه في علم المنطق الحديث " المنهج الاستقرائي " وهو الارتقاء من الجزئي إلى الكلى، ثم المنهج الاستدلالي، وهو المرور من الكلى إلى الجزئي طبعًا دون أن تكون لديه أية فكرة عن هذه المصطلحات، وبدا بعزل الظاهرة، وتحديد ظروفها، متبعًا الخطوات التالية :

◆ نادى الظبية بكل الأصوات التي كانت تستجيب لها، فلم تعرها اهتمامًا .

◆ حوّر صوته بكل إمكانات التحوير فلم تجب، ولم تحدث المفاجأة لها خوفًا ولا حركة .

◆ نظر في عينيها وفي أذنيها فلم يجد فيها عطبًا منظورًا يُرد إليه تعطّل السمع والبصر، فيكون هو العلة المباشرة

◆ فحص جميع الأعضاء فلم يجد في أي منها نقصًا أو عطبًا ينسب إليه سبب الظاهرة .

ثم اشتدت به الرغبة في البحث عن الجزء المعطوب عله يعثر عليه، فيزيل العطب عنه، وترجع الظبية إلى حالتها الأولى، ولكنه اخفق .

بعد هذا الإخفاق تحوّل إلى فحص حالة لم تحل بها الظاهرة (أي الموت)، وبدأ بنفسه كحالة مماثلة لحالة الغزالة قبل أن يحل بها ما حدث لها، متبعًا الخطوات التالية :

• أغمض عينيه .. فتحهما .. وضع أمامهما حاجزًا، فوجد أنه لا يري شيئًا من المبصرات حتى يفتح عينه أو يزيل العائق .

• وضع إصبعيه في أذنيه فوجد أنه لا يسمع شيئًا، إلا إذا أخرج إصبعيه أو أحدهما من أذنيه .

• سد منخرية فلم يستطيع أن يشم حتى فتحهما .

استنتج من كل ما سبق أن حواسه قابلة للعطب، ولكنها بزواله ترجع إلى وظائفها الأساسية. لكنه لم يجد عطبًا في أيٍ من أعضاء الظبية الخارجية يسبَب حالة السكون التام الذي حل بها، فأدرك أن حالة السكون لا ترجع إلى عضو من أعضائها، بل تشملها جميعهما، فاتجه إلى افتراض عضو غير مرئي، افترض أنه خفى داخل الجسم، وسلامته ضرورية لتحقيق ظاهرة الحياة، وذلك يعنى أن حياً بحث في حالة الظبية وحالته هو، ووجد أن الحالتين تشتركان في كل الظروف ماعدا واحدة، وأن هذا الظرف حدث في الحالة الأولى ولم يحدث في الثانية، حدث للظبية ولم يحدث له . وإذن فهذا الظرف الذي تختلف فيه الحالتان هو سبب الظاهرة، وبذلك يكون ابن طفيل قد طبق طريقة الاختلاف التي صاغها جون ستوارت ميل J. S.Mill على النحو التالي : " إذا اشتركت الحالتان اللتان توجد الظاهرة في إحداهما ولا توجد في الأخرى في جميع الظروف ماعدا ظرفا واحدًا لا يوجد إلا في الحالة الأولى وحدها، فإن هذا الظرف الوحيد الذي تختلف فيه الحالتان هو نتيجة الظاهرة أو سببها أو جزء ضروري من هذا السبب [1].

---

(1) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٢١١، ط٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠ .

ثم انتقل إلى ملاحظة أخرى أدت به إلى فرض جديد، افتراض عضو غير مرني داخل جسم الظبية وراء سبب الظاهرة، وعرف أنه لا توجد في داخل الحيوان غير ثلاثة تجاويف : الجمجمة والصدر والبطن، واتجه إلى واحد منها قد يكون السبب، ورجّح فرضا أنه الصدر .قام بشق صدر حيوان حي حتى وصل إلى القلب، فانتزعه بسرعة، ورأى التجويف مملوءا بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه، فوجد حرارة تكاد تحرق يده، ثم خرج البخار من التجويف فحدث للحيوان ما حدث للظبية، سكن تمامًا ولم يعد يتحرك، فأدرك أن القلب سر الحياة في الحيوان وفي الإنسان، وأنه العضو الذي تحتاج إليه كل الأعضاء . وهو يستطيع إعاقة عملها جميعها، اليدين والقدمين والأذنين والأنف والعين، وحتى يستطيع العيش بدونها، لكن الحياة من غير قلب مستحيلة وغير متصورة، كما لحظ شدة حرصه الغريزي عليه حين يشتبك في صراع مع الحيوانات .

- **تجربة النار :**

لم يكن حيّ في البدء يعرف أهمية النار ودورها في الحياة، وذات مرة انقدحت أمامه في أجمة فأعجبه منظرها، وأنها تأتي على أن شيء تصل إليه، وإذا أراد أن يأخذ منها شيئًا أحرقت يده، وإذا أمدها بالحشائش والحطب ظلت مشتعلة، وإذا ألقى فيها شيئًا أتت عليه إن عاجلاً أو آجلاً، وأعجب بها أيضًا لأنها تمده بالضوء والدفء، ولما

رأى لهيبها يتجه دائمًا إلى أعلى اعتقد أنها أفضل الأشياء، وظنها من جملة الجواهر السماوية التي نشاهدها .

وأراد مرة أن يختبرها فألقى فيها بشيء من سمك ألقاه البحر إلى الساحل، فلما نضج شم له رائحة تحركت لها شهوته، فلما أكله استطعمه، وأحسّ بقوة في جسمه أكثر مما كان يجده عند أكل الثمار، فتعود أكل اللحوم والأسماك بعد أن ينضجها بهذه النار، وهو بهذا يلمح إلى رحلة التقدم التي قطعها الإنسان باكتشافه النار ووظيفتها، وكان أكتشافها فأتحة خير عظيم .

• **الروح والكون والخالق :**

نظر حيّ في ذاته، فوجد يده وأصابعه تعينه على الحركات المختلفة، ورأى أن بعض الحيوانات تفوقه في سرعة العدو، فتألّف بعضها، وجعلها تخدمه في العدو والصيد، وتأمل ما حوله في العالم فوجده متنوعًا : حيوان ونبات ومعادن وحجارة وتراب وبخار وماء وثلج، وأن لها أوصافا كثيرة، بعضها مشترك والبعض الآخر خاص بنوع بعينه، فالحيوان - مثلاً - يمتاز بالحركة، والنبات لا يتحرك ولكنه ينمو، والجماد لا ينمو ولا يتحرك . وثمة أوصاف تعمها كلها كالحرارة والبرودة . ولحظ أن بعض هذه الأجسام يتحرك إلى أعلى كالدخان واللهب والهواء، وبعضها إلى أسفل كالماء وأجزاء الأرض، وتفعل ذلك بطبيعتها، إلا أن يحول دون ذلك حائل . ودفعه هذا إلى التساؤل : هل هذه الصفات ذاتية أم خارجية ؟، ورجح عنده الفرض الثاني، لأنها لو كانت ذاتية لما تخلفت .

وبعد أن تأمل الأجسام بدأ يفكر في الروح، فوجدها كلها مركبة من الجسم ومن شيء آخر أزيد لا يُدرك بالحس، حتى المادة الحيوانية التي تسكن القلب شعر بأن فيها معنى زائدًا عن الجسمية، وهو ما يعرف عادة بالنفس أو الروح، وهو ما يميز بين الأنواع المختلفة ويحدد ماهيتها .

ثم نظر في الأجسام المادية فوجد لها صفات ثلاث مشتركة : الطول والعرض والعمق، وأخذ يتفهم هذه المعاني، وانتهى إلى أن هناك معنى عقليًا أو روحيًا وراء المادة، هداه إلى قانون السببية، وأن لكل نتيجة سببًا، وكل سبب يؤدي إلى نتيجة، فالحرارة والبرودة، وسقوط بعضها أو صعوده، يحدث لسبب خارج عنه،و وكل حدث لابد له من محدث، وجميع الأشياء التي شاهدها تخضع لقانون " الكون والفساد " أو بتعبير فلسفي " الوجود والفناء " وأن الأفعال التي تصدر عن المادة ليست لها في الحقيقة، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها، وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق . ونظر إلى الأشياء الموجودة المختلفة فرآها متشابهة في الأصول وفي التكوين، وانتهى إلى أنها لابد أن تكون صادرة عن فاعل واحد، فآمن بإله واحد .

***

ثم تأمل الأجرام السماوية فاهتدى إلى أن لها طولاً وعرضًا وعمقًا، فهي إذن أجسام ورأى أن الفلك على شكل كرة، وقوى اعتقاده في هذا ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق

بعد مغيبها في المغرب، وأنها في نظره على قدر واحد من العظم، حال طلوعها وتوسطها وغروبها، ولو كانت حركتها على غير شكل كرة، لكانت في بعض الأوقات تكون أقرب إلى بصره منها في وقت آخر، ولحظ أن حركة القمر تسير من الغرب إلى المشرق، واهتدى إلى أن الأفلاك كثيرة، يحكم أعلاها أسفلها، إلى أن ينتهي إلى علة العلل، وهو الله تعالى .

ولكنه لم يقف عند هذا الحد، وإنما نظر إلى العالم كله وتساءل : هل حدث هذا العالم بعد أن لم يكن، وجاء إلى الوجود بعد العدم، أو كان موجودًا فيما سلف ولم يسبقه عدم ؟ . توقف في الأمر، ولم يرجح عنده أيٌ منهما . وهو في ذلك يعبر عن اختلاف الفلاسفة : هل المادة قديمة أم محدثة؟ ومع ذلك يرى، أيًا كان الأمر، أن جميع الموجودات، قديمة أم محدثة، تحتاج في وجودها إلى فاعل، هو فى ذاته غنىٌ عنها لأنها متناهية وهو غير متناه، وهو برئ من كل نقص .

• أفكار صوفية عالية :

وصل حىٌ بن يقظان إلى هذا من المعرفة بعد أن بلغ خمسة وثلاثين عاما، استغرق أمر هذا الفاعل خلالها قلبه، ثم تساءل : من أين جاءته هذه المعرفة ؟ هل من حواسه الخمس ؟، إنها كلها لا تدرك الشيء إلا إذا كان جسمًا، حتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشيء إلا إذا كان له طول وعرض وعمق، وتبين له أن هذا الموجود الواجب الوجود برئ من صفات الأجسام، وإنما يدرك بالنفس، وأن هذه أدركته لأنها قبس منه، ومن ثم لا يمكن فسادها وأن كمال لذته إنما هو

بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود، ولكن النفس كثيرًا ما تنشغل عنه بعوائق مالية أو صحية فتعوقه عن التفكير اللذيذ الممتع فيه، فتفسد حياته ويصاب بالحرمان واهتدى إلى علاج : أن يعني بتقوية نفسه أكثر مما يعني بتقوية جسمه، وألاّ تستغله الماديات فتحول بينه وبين غايته الأسمى .

***

كان يعتقد - كالأولين - أن الأجسام السماوية نورانية ، فهي أرقى من الإنسان في صفائها ورونقها ونورها وشفافيتها، وأنها متحركة بالإستدارة على مركز نفسها، أو على مركز غيرها، ومتمتعة بمشاهدة واجب الوجود، لا تتحرك إلاّ بمشيئته، فألزم حي نفسه أن يتشبه بها، فإذا كانت تشع الخير على العالم الأرضي، فقد ألزم نفسه أن يفعل مثلها، فلا يرى محتاجًا إلا أعانه قدر طاقته، يستوى في ذلك النبات والحيوان والإنسان، وأن يتحرك مثلها حركة مستديرة، فيطوف مثلا حول الجزيرة أو بيت أو ما أشبه، وأن يتشبه بها في تفكيره في واجب الوجود، فيقلل من علاقته بالمحسوسات، وأن يدور على نفسه أيضًا بقوة وعمق فيغيب عنها، ويتصل بواجب الوجود .

"واستغرق في حالته هذه فرأى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وأطلع من ذلك على مجالات كأعظم رجال الصوفية، فلما وصل إلى هذه الدرجة عاد فنظر إلى نفسه وإلى العالم حوله على ضوء مارأى بقلبه، فرأى أن لا ذات له تغاير ذات واجب

الوجود، وأن العالم حوله ليس إلا الحق سبحانه وتعالى، وأن العالم من الله بمنزلة الأجسام الكثيفة يقع عليها نور الشمس فيظهر فيها، وأنه إن نسب إلى الجسم شيء أو فعل فهو في الحقيقية ليس إلا نور الشمس، وعلى نحو ما يدعو إليه أصحاب فلسفة وحدة الوجود، وأن ليس في العالم إلا الله " .

ثم تنبه من حالته هذه التي كانت تشبه الإغماء إلى حياة الحس كما كان، وغاب عنه العالم الإلهي بعودته إلى العالم الجثمانى، إذ لم يكن اجتماعهما ميسرًا في حالة واحدة .

• حيّ وأسال :

كان بالقرب من الجزيرة التي يسكلنها حي بن يقظان جزيرة أخرى، وصلت إليها تعاليم النبوة على حقيقتها، ومن بين سكانها رجلان فاضلان : أبسال، وسلامان، يتبعان شريعة النبي ولكنهما يختلفان منهجاً أبسال أكثر غوصًا على الباطن، وبحثًا عن المعاني الروحية، وأميل إلى التأويل وسلامان أحرص على الظاهر، وأبعد عن التأويل، وإن لزم كلاهما شريعة واحدة . مال أبسال إلى التأمل وأغرق فيه، وأحب العزلة وأن يتخذها حياة ثم جمع ماله، أكترى ببعضه مركبًا تحمله إلى جزيرة أخرى، وفرق الباقى على المساكين والمحتاجين . ونزل الجزيرة الجديدة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فيه، وإذا جاع أكل من ثمارها وخيرها، وأقام على تلك الحال مدة من الزمان .

وكذلك كان حيَ مستغرفًا في مشاهداته يتحنث في غار هناك الأيام ذوات العدد، ولا يخرج من الغار إلاّ نادرًا . وصادف أن خرج حيَ يلتمس غذاءه فالتقى بأبسال الذي ظنه من العباد المنقطعين، اعتزل الناس كما اعتزلهم هو، فخشى أن يكلمه حتى لا يقطع عليه تأملاته . ولم يدر حيَ ما هو أبسال لأنه لم ير من قبل إنسانًا، ووجده أشبه به، وولىَ أبسال هاربًا فجرى حيَ وراءه حتى لحقه وأخذ يتقرب منه تدريجا حتى يعلم ما شأنه . وجزع أبسال من حي، لما رأى ما عليه من جلود الحيوانات، حتى ظنه حيوانًا متوحشًا، فطمأنه حيَ .

كان أبسال قد تعلّم كثيرًا من اللغات فكلم حياً بها فلم يفهم، فأخذ يعلّمه الألفاظ بطريق الإشارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها، حتى علّمه الأسماء كلها وتدرج به حتى تكلّم في وقت قصير، وسأل أبسال حيًا عن شأنه، وكيف صار إلى هذه الجزيرة، فأعلمه حيَ أنه لا يدري لنفسه ابتداءً ، ولا أبًا ولا أمًا أكثر من الظبية التي ربته، وكيف ترقىَ بالمعرفة حتى وصل إلى الله . فلما سمع ذلك أبسال تطابق عنده المعقول والمنقول، فقد وجد ما وصل إليه حيَ بعقله، وما جاء به الأنبياء متفقين.

بدوره حاول حيَ أن يعرف الكثير من شأن أبسال، الذي أخذ يشرح له الفرائض الخمس، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة وتعجب حيَ : لِمَ اقتصر الرسول على هذه الفرائض، وأباح اقتناء

الأموال " . والتوسع في المأكل، ولم يلزم الناس بالتقليل منها حتى يتفرغوا لعبادة الله، ولم يفهم معنى أن يبيح نبى ادخار الأموال، وأن يضع ما يلزمها من أحكام، لأن المال باطل يكفي منه ما تقتضيه الضرورة، ولا حاجة إلى الإكثار منه، أو قطع يد السارق، ثم اعترض على أشياء أخرى في تعاليم النبي، ورأى أن يرحل مع أبسال إلى جزيرته حتى يهدى الناس إلى أكثر مما هداهم النبي، ولكن السفينة ضلت مسلكها، ودفعتها الريح إلى مكان بعيد، ثم جاءت ريح طيبة فحملتها إلى الجزيرة المقصودة، وكان أميرها سلامان يرى ملازمة الجماعة، ويحرّم العزلة وبعد أن عرفهم أبسال بحي بن يقظان ومكانته رحبوا به، فلما أخذ حيّ يفضي إليهم بأرائه في المال ونحوه لم يسمعوا له واحتقروه، فلما ألح على فكرته نفروا منه، وحين اختلط بالناس وجد فطرتهم فاسدة، وأنهم لا يصلحون إلا للتعاليم التي أتى بها الأنبياء، وأن هؤلاء أعرف منه بالنفس البشرية، فاعتذر حي إلى سلامان عما تكلم به، وأعلمه أنه أصبح على رأي قومه، ويوافقهم على ما يقولون، وأيقن أن تعاليمه إنما تصلح لقوم أرقى من هذه الطبقة، وصحب أبسال عائداً إلى جزيرته، وكان هذا قد اتخذ من حيّ إماما له، ثم عبد الله بتلك الجزيرة إلى أن أتاهما الموت، وبموتهما بلغت القصة غايتها .

- **ضوء على حوار حيّ وأسال :**

في رواية ابن طفيل شخصيتان محوريتان هما : حيّ وأسال، الأول منهما يرمز لشخصية الفيلسوف والثاني يرمز لشخصية الفقيه، ومن ثم يمكن القول أن الحوار الذي جرى بينهما كان بين فيلسوف ورجل دين . وغاية ابن طفيل من هذا تقريب نتانج العقل والمنطق إلى نتائج الوحي الإلهي، أو إن شئت محاولة منه للتوفيق بين الدين ممثلاً في شخص أسال والفلسفة مرموزة في شخص حي بن يقظان وهو التوفيق الذي حام حوله فلاسفة الإسلام بمقدار يضيق عند بعضهم ويتسع عند الآخرين، باستثناء الإمام الغزالي الذي لم يهادن الفلاسفة بحال من الأحوال .

ولكن الرواية لا تقف عند هذين الوجهين من وجوه الحوار . لقد تطور كلاهما، الفيلسوف ورجل الدين، فحي بن يقظان ملّ أخيرًا التأمل الفلسفي والمحاكمات المنطقية، واستهجن الفلسفة وعاف طرق التفلسف قبل أن يقابل أسال بمدة . وتخطى أسال مرحلة النظر الديني، وترقي منه إلى التصوّف، وأصبح في التصوف ناسكا، فترك الدنيا كلها . ومن جهة أخرى تخطى أسال مرحلة النظر الديني، وترقى منه إلى التصوف وترك المجتمع والجماعة، وهاجر إلى جزيرة حي بن يقظان قاصدًا العزلة ليعكف على الممارسة الصوفية بدل المباحث الدينية . أضف إلى هذا أنه رفض سلطان العقل والمنطق والنظر الفلسفي في صراحة ووضوح، يقول :

" وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، وأطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إمّا واحد وإمّا كثير، فليتئد في غلوائه، وليكف من غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه، بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان، حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيرًا كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحدًا .

وبقى في ذلك مترددًا، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر، فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال والتحيز والمغايرة، والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا يُنطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلاّ وتوهّم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلاّ عند من حصل فيه .. ".

" وأمّا قوله : " حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول، فنحن نسلّم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، و تقتنص منها المعنى الكلى، والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها،

وليرجع إلى فريقه الذين " يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون "[1].

هذا هو المنحى العام لمحاور الرواية، أما المنحى الخاص فيمكن القول أن ابن طفيل هدف من ورائها، إضافة إلى ما سبق، تصوير الطريقة المثلى للتفوق على الذات، والتألّه بعد تكامل الطاقة الإنسانية علميًا، ودينيًا وفلسفيًا، ولم تكن الفلسفة عند ابن طفيل الغاية أو الوسيلة وإنما كانت حلقة في سلسلة التطور الثقافي. انها لا تعدو أن تكون مرحلة تخطاها نظريًا ، وهي المرحلة التي وقف عندها ابن باجة، في نظر ابن طفيل، ولم يتخطها إلى ما وصفه ابن سينا من أحوال أصحاب الذوق والمشاهدة والحضور في طور الولاية، وهي فوق كل ما قد تصبوا إليه فلسفة أرسطو والفارابي وأمثالهما من أصحاب الفلسفات العقلية ومن ثم لم يكن اللقاء بين حيّ وأسال في ضوء هذه المقدمات، لقاء بين فيلسوف ورجل دين، وإنما كان لقاء بين متصوف تطور ذاتيًا، كما يمثله حيّ ومتصوف تطوّر منهجيًا بالطريقة القليدية كما يمثله أسال .

- **شخصيتا أسال وسلامان :**

لم يستعر ابن طفيل من ابن سينا اسم روايته حي بن يقظان فحسب، وإنما استعار منه أيضًا شخصيتي أسال وسلامان، وبتأثير ابن

---

(١) ابن طفيل في : حي بن يقظان تحقيق أحمد امين، ص١٠٨ – ١٠٩، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦.

سينا وابن طفيل أصبحا من النماذج الفلسفية الصوفية الشائعة في الأدب الفارسي، ولكن معرفتنا بهما في الفكر العربي جد محدودة، وقبل أن نعرض لهما في أدبنا يحسن بنا أن نلقي ضوءاً على تاريخهما : قصتهما يونانية الأصل، ترجمها حنين ابن إسحاق، ووصلتنا ملحقة بكتاب ابن سينا " تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات[1] وموجزها :

" وُلد لملك من ملوك اليونان ولد يُسمَّى " سلامان " من غير أن يباشر امراة بتدبير حكيم من حكمانه، وأرضعته امرأة جميلة في الثامنة عشرة من عمرها يقال لها أبسال، وتعلق الفتي بها وعشقها ولم يستطع فراقها رغم تحذير أبيه، ونُصح الحكيم له. وهم أبوه أن يدبر مكيدة للفتاة يكون فيها هلاكها، فلما علم بذلك سلامان هرب معها إلى ما وراء بحر المغرب، وأبطل الملك بحيلة مقدرتهما، فبقى كل واحد منهما في أشد ألم وأنحس عذاب من رؤية صاحبه، وشدة الشوق إليه، مع عدم الوصول إليه، وحاول الابن أن يستغفر أباه لعلمه أن ما أصابه من عذاب كان بسبب غضبه عليه. واشترط الأب أن يفارق أبسال حبيبته، فرميا بأنفسهما إلى البحر، ولكن سلامان نجا، وأبسال غرقت، فأخذ سلامان يتسلى عنها، خاصة عندما رأى الزهرة، ثم زال عن قلبه حب صورة الزهرة أيضًا، وكان ذلك كله بتدبير الحكيم . وعلى إثر ذلك جلس سلامان على عرش أبيه، وأمر بكتابة

---

(١) طبعت في القاهرة ١٣٢٦ هـ. ١٩٠٨م.

قصته، وأثبت في آخرها " أن اطلب العلم والملك من العلويات الكاملات، فإن الناقصات لا تعطى كاملاً".

وقد فسر نصير الدين الطوسي (٦٧٣هـ - ١٢٧٤م) رموز هذه القصة على النحو التالي :

الملك هو العقل الفعّال، والحكيم هو الذي يفيض عليه مما فوقه، وسلامان هو النفس الناطقة، فإنه أفاضها من غير تعلّق بالجسمانيات، وأبسال هو القوة البدنية الحيوانية، وعشق سلامان لأبسال ميلهما إلى اللذات البدنية، وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب : إنغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق، وإلقاء نفسيهما في البحر : تورطهما في الهلاك، وخلاص سلامان رمز لبقاء الروح بعد البدن . واطلاعه على صورة الزهرة رمز للإلتذاذ والابتهاج بالكمالات العقلية، وجلوسه على سرير الملك : وصول النفس إلى كمالها الحقيقي "

• رواية ابن سينا للقصة :

لقصة أبسال وسلامان رواية أخرى صاغها ابن سينا نفسه، وتختلف عن المترجمة، ولم نعثر عليها حتى يومنا، ولكن أبا عبيد الجوزجاني، وهو من تلاميذ ابن سينا، قام بتلخيص قصة أستاذه، ووصلنا تلخيصه في مخطوطة تحتفظ بها مكتبة ليدن، وموجزها :

" كان سلامان وأبسال أخوين شقيقين، وكان أبسال أصغرهما سنا، صبيح الوجه عاقلاً متأدبًا، عفيفيًا شجاعًا . وقد عشقته امرأة سلامان، ولكي تنال مأربها اقترحت على أبسال أن يتزوج من أختها، لتشغل هي مكان أختها ليلة الزفاف في الظلام، ولكن لاح برق أبصر به وجهها فخرج من عندها، ونجا بذلك من مكيدتها في خيانة أخيه . وترك بلده يفتح الأرض شرقا وغربًا لأخيه . وحين عاد وجد سلامان لا تزال متعلقة به، ولما رفضها اتفقت مع طبّاخه وطاعمه ليدسّا له السم فمات . ولمّا علم أخوه بموته اغتم واعتزل الملك وناجي ربه فأوحي إليه جليّة الامر، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوه أخاه .

وتأويل رموز هذه القصة : إن سلامان مثل النفس الناطقة، وأبسال مثل للعقل النظري المترقي في درجات الكمال عن طريق العرفان . وأمرأة سلامان : القوة البدنية الأمّارة بالشهوة والغضب. و إباء أبسال معناه انجذاب العقل إلى عالمه .وأختها هي القوة العملية. وتلبيسها نفسها بدل أختها، تسويل النفس الأمارة. والبرق اللامع الخطفة الإلهية، وهي جذبة الحق . وفتح البلاد يعني إطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها إلى العالم الإلهي . والطابخ هو القوة الغاضبة والطاعم هو القوة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن، وإهلاك سلامان إياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الأمر، واعتزاله الملك، وتفويضه إلى غير انقطاع : تدبيره عن البدن، وصيرورة البدن تحت تصرف شيء آخر غير النفس الناطقة[1] .

---

(1) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط٣، ص٢٢٦ – ٢٢٧، القاهرة، ١٩٧٧ .

وقد أشار ابن سينا إلى قصته هذه في مكانين من مؤلفاته، يقول في رسائله : " فإذا فزع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة سلامان وأبسال، فأعلم أن سلامان مثل ضُرب لك، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إذ كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت ".

ويشير إلى القصة نفسها أيضًا في كتابه " رسالة القدر "، يقول : " .. وما كلٌ يُعصم عصمة يوسف حين رأي برهان ربه - وكانت همّت به، وهمّ بها - ولا عصمة أبسال حين نشأ عليه كَنَهْوَر (= السحب المتراكمة) من حيث شب سلسلة فأرته وجهها ".

• موازنة بين القصص الثلاث :

تتجلى في قصة ابن طفيل جوانب نضج قصصي لا يتوفر منه شيء، أو هو قليل جدًا عند الآخرين، وذلك في مسرح الأحداث والحوار والتبرير والإقناع بالأحداث، رغم أن البداية فيها معتبطة، فقد بدأها بطفل وحيد معزول عن الدنيا في جزيرة مهجورة، لم تطأها قط قدم أحد من البشر قبله، فنشأ فيها وحيدًا معزولاً منذ مولده حتى استوى واكتمل، وهي بداية ليست تاريخية ولا واقعية ولا اجتماعية ولا طبيعية ولا منطقية .

لماذا لجأ ابن طفيل إلى هذا كله وكان بإمكانه أن يعتبط بداية بافتراض غير مُعتبط، أو أن يعتبط البداية بشكل أكثر واقعية، بأن

يقدم لنا شخصية روائية محددة الملامح والشخصية ؟ أحسب أنه قصد - فيما أتصور - أن يستثمر هذا الفرض الاعتباطي روائيًا ليقدم لنا تصورًا لتطور الإنسانية حضاريًا في مراحلها المختلفة. وحي بن يقظان عنده شخصية روائية حية، يمثل نفسه، ويرسم معالم تطورها مرحلة بعد أخرى، بفعل تطور خبراته وتصاعدها في مراقي التطور ديناميًا، حسب تطور قدراته العقلية وتفاعلها مع البيئة والظروف حوله، فهو يطورها إلى الأفضل، وهي - بدورها - تحسِّن ظروفه ومواقفه من الأحداث وفي الطبيعة المحيطة به، فيتصاعد حيّ ويصبح رمزًا للتطور الحضاري والثقافي عامًا وخاصًا : من المرحلة الحيوانية البدائية إلى الإنسانية الحضارية، ومن هذه إلى مرحلة البطولة والتفوق على الذات باستباق الزمن، وتخطي القدرات الإنسانية المألوفة والراهنة طبعًا، ممثلاً نفسه في كل هذا، وراسما معالم تطور الآخرين متعاقبين عليه بالتقمص، ومارًا بأدوارهم بالتطور، ومن هذه الأدوار دور الفيلسوف الذي مثّله حيّ، ثم تخطاه قبل أن يلقي أسال بمده تطورية طويلة .

حيّ عند ابن طفيل يتمتع بكل صفات الشخصية الروائية ومؤهلاتها في الأدب الرمزي، ذلك أن هذه الشخصية إمّا أن تمثل نفسها ولا ترسم معالم غيرها أو أن ترسم هذه ولا ترسم نفسها فهي لا تجمع بين الأمرين، ولكن ما الذي يجعل الشخصية دينامية أو جمالية ؟ . أمران يحددان هذه الصفة : الوظيفة وطبيعة كل منهما . الدينامية تطورية تكشف مراحل تطورها وتتكشف عنها ذاتيًا بتطور

القصة، فهي ترسم ملامح هيئتها ومعالمها بفعل خبراتها الحية، التي تتطلب عنصر الزمن بعدا لازمًا لابد منه، لرسم صورة الفعل في نطاق شروطه التاريخية . وهكذا كان حيَ عند ابن طفيل .

أما الشخصية الجمالية، فهى محورية، تدور حول محور القصة ولا تتأثر بعنصر الزمن، وليست فاعلة فيه، لأنها تدور حول تجربة مكتملة، فهي لا تكشف عن تجربة تتطور، لأنها لا تتطور ولا تعشق تجريبًا وإنما – في حقيقة الأمر – تدلي بمعلومات وهو ما نلتقي به في حيَ بن يقظان عند ابن سينا، فهو اسم أحله محل " العقل الفعال "، وكل ما فعله أنه أدلى بمعلومات عن طبيعته وقواه ووظائفه وعلاقاته بالقوى الجسمية والنفسية والعقلية وبالإنسان والطبيعة، وأدلى بهذه المعلومات كما هي، اكتملت في تجريب ابن سينا أو تجريب الآخرين، فلسفيًا في النظر العقلي والتنظير المنطقي، وصوفيًا في التجريب الذاتي عند التخوم التي يتخطى فيها الفلسفة والمنطق إلى الرؤية المباشرة تجربة وعملاً وفعلاً بلا تفلسف ولا تفكير .

إلى جانب هذا كله، قصة ابن طفيل أصبحت – وظلت – أساسًا في الأعمال الروائية الرائدة في الأدب الرمزي المفلسف عالميًا، أما عند ابن سينا فوقفت عند حد كونها من المتون التوضيحية التشبيهية في مجال علم النفس النظري في الفلسفة، وعلم النفس التطبيقي في النصوف .باختصار : حي بن يقظان عند ابن سينا هو العقل الإنساني متفلسفًا، وعند ابن طفيل هو الإنسان نفسه عاقلاً متصوفًا، ينقب عن الحقيقة حتى يصل إليها . ومع أن السهرورد أشار إلى قراءته حيَ بن

يقظان عند ابن سينا، وتأثره بها، وإعجابه بما فيها من الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة، العارية من تلويحات تشير إلى الطوز الأعظم لم يستخدم شخصية حي ، وأحل مكانها أخاه " عاصم ". وهو يعرض للإنسان الذي اكتمل عقله، وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ووصل إلى ذلك بعد طول عناء .

إذا قارنا بين الثلاثة من ناحية الأسلوب والتعبير لوجدنا عبارة ابن سينا غامضة مغلقة، ويمكن رد ذلك إلى أنه اعتاد التفكير الفلسفي، والرغبة في الارتقاء به عن فهم العامة تحاشيًا لشغبهم، فجاءت أفكاره عميقة، وعباراته غامضة، يحتاج فك رموزها إلى فكر وجهد .

أما ابن طفيل ، وقصته الأجمل والأكمل، وكانت وراء الشهرة العالمية التي تمتعت بها الرواية، فهو أرق أسلوبًا، وأنصع بيانًا، وأفصح تعبيرًا، لأنه كان في حياته أكثر التصاقًا بالأدب، فهو شاعر ووشاح وكاتب، وأوسع ثقافة، فهو فيلسوف وصوفي وطبيب وسياسي، وأخلص لكل هذه الاتجاهات وتمكن فيها جميعها، وانعكست كلها في مؤلفاته .

أما أسلوب السهروردي فهو الأشد غموضًا لا بالنسبة لصاحبيه فحسب، وإنما بين المتصوفة والفلاسفة المسلمين الآخرين، ولا يفهمه إلا من أمعن النظر فيه، ربما لأن القضايا التي كان يتبناها: الإشراق، ووحدة الوجود والفناء في الذات، ليست مقبولة من العامة، ولا محببة لعامة المثقفين، إلى جانب أنه عاش في عصر الحروب الصليبية، وفي زمن الحروب، ومواجهة أعداء أجانب، كثر تعاني حرية الفكر من

التضييق الشيء الكثير، يحدث هذا في تلك الأعصر وفي زمننا الذي نعيشه الآن، ومع ذلك، ورغم انغلاق عبارته وغموضها، دفع حياته ثمنا لآرائه هذه، فحوكم وقضى عليه بالإعدام !

رحمه الله !

***

تعد رواية حي بن يقظان إحدى درر الفكر العالمي؛ فرضت نفسها عليه، وتركت بصماتها واضحة في عدد من الآداب الأجنبية، ومع هذه الآثار في الفصل التالي .



حيّ بن يقظان في اللغات الاجنبية



بداية يمكن أن نميز في تاريخ العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب ثلاث حقب متتابعة، على أن نأخذ في الحسبان تداخل هذه الحقب بقدرٍ ما، فليس بينها حدود حاسمة قاطعة، وإنما هناك مساحات تفصل بين الحقبتين، وتكون قاسمًا مشتركًا بين القديم الذاهب والجديد الوافد، شأن التيارات الفكرية والأدبية.

• **الحقبة الأولى**، تمتد حتى نهاية القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي وتتسم العلاقات الثقافية فيها بأنها كانت -غالبًا- شفوية، أداتها الأذن، ويصعب توثيقها، لكن صداها موجود لا يمكن إنكاره،وأوضح مظاهر هذه العلاقات، في هذه الحقبة، ما كان بين الأندلس وبروفانس في جنوب فرنسا، وتجلى ذلك واضحا في تأثر شعراء التروبادور بالشعر الأندلسي، وتأثر حركة الكثريين [1]، المسيحية بفكر "إخوان الصفاء" الإسلامية، وكانت طرق الاتصال بين

---

(١) الكثريون Cathares . أي المتطهرين،ويطلق عليهم أيضا الألبيجنسية Albegeois. حركة دينية ظهرت في جنوب فرنسا في القرن الحادي عشر الميلادي،تنكر على الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين ما انغمسوا فيه من مباذل ومفاسد، ويدعو أتباعها إلى التطهر والتخلص من الشر والخطايا. وأرى في الكثير من طقوسهم أصداء واضحة لحركة إخوان الصفاء، وقد أعلنت عليهم أقسى حرب استمرت قرنين، اجتثت فيها أشخاصهم ووثائقهم ومذهبهم، وقتلت منهم مئات الألوف،وتصمت المصادر المسيحية ومعظم الأوربية عنهم تماما،ويأمل كاتب هذه السطور أن يلقي عليهم شيئا من الضوء بقدر ما يتيسر له من مصادر في دراسة قادمة.

الشعبين مفتوحة على مصراعيها. وقد فصل أسين بلاثيوس القول عن الطريقة، في أستاذية لا يعلى عليها، في فصل "المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية".

• **الحقبة الثانية**، من القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، وفيها أصبحت العين، إلى جانب الأذن، الطريق إلى اكتشاف الفكر العربي، فبدأت حركة الترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية، أو القشتالية، وفي أحايين قليلة مرورا بالعبرية، على استحياء في البدء، وما لبثت أن اشتد سوقها، وقوي ساعدها،واتسعت وانتظمت، وشملت شتى مناحى الفكر العربي المكتوب: الفلسفة والطب والفلك والرياضة والأدب، وغيرها، وأتينا على خطوطها الرئيسية في الفصل الخاص بالترجمة.

•**الحقبة الثالثة**، والأخيرة،ويمكن أن ترد بدايتها إلى القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي، وفيها -مع تيسر وسائل الطباعة والورق -كثرت الترجمة وتعددت وتنوعت، وكانت إلى معظم اللغات الأوربية، وعدد من اللغات الأسيوية، وقامت على ترجمتها هيئات منتظمة: الجامعات وأقلام المخابرات ووزارات المستعمرات -حينئذاك- والدوائر الكنسية العليا، وكانت الغاية المستهدفة تحدد نوع الكتاب ومادته ومستواه، وتتراوح بين كشف نقاط الضعف في خطوط الدفاع الإسلامية، عسكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، وتبين معالم الطريق إلى إضعاف العزائم، وروح المقاومة، وإثارة الخلافات الإقليمية أو القبلية أو المذهبية أو الطائفية

أو الدينية، وتعميق روح الشك وسوء الظن بين الشعوب الإسلامية والعربية المختلفة بعضها البعض، وحتى بين أبناء الوطن الواحد، وإضعاف روح الانتماء عند الشباب ووأد روح التماسك والصلابة والمقاومة في أعماقهم،وإشاعة المخدرات بكل أنواعها،وكل ذلك بأسلوب غير مباشر، لا يدرك خطره إلا المجرب الواعي، وبذلك يمهدون الأرض للجيش المتأهب للغزو، وللمرابي والتاجر والسمسار كي يسرق خيرات الشعب، ولحركات التنصير المتعددة، تتخفى وراء مشروعات خيرية كاذبة، ظاهرها فيه الرحمة، وباطنها من قبله العذاب، كالمشافي والمدارس والملاجئ إلى جمعيات البر بالحيوان!.

• حي بن يقظان مترجما:

أول ترجمة نعرفها لرواية حي بن يقظان كانت إلى اللغة العبرية، وقام بها موسى النربونى عام ١٣٤٩م، وهو يهودي أندلسي استوطن مدينة نربون جنوبي فرنسا، ولما تزل مخطوطة، وظل صدى الترجمة في تلك الفترة محدودًا بين اليهود ومعاصريهم.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، قام راهب إيطالي بيكو ميراندولا (١٤٦٣-١٤٩٤) Pico de Mriandolla بترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وهي ترجمة تتحدث عنها المصادر، ولكنها تصمت عن المكان الذي استقرت فيه.

وفي القرن السابع عشر الميلادي، كان المستشرق الألماني

إدوارد بوكوك (١٦٠٤- ١٦٩١) يعمل أستاذاً للدراسات الشرقية في جامعة أكسفورد، وتملك في ذلك الوقت قدرا هائلا من المخطوطات العربية المتنوعة في مادتها وقدمها وقيمها، وأعجب من بينها بمخطوطة حي بن يقظان، فاقترح على ابنه وتلميذه وسميّه ادوارد بوكوك الابن ١٦٤٨- ١٧٢٧ أن يترجم المخطوطة إلى اللغة اللاتينية، تمهيداً لنشرها مع النص العربي،بين دفتي كتاب يضم التحقيق والترجمة، وتولى الأب الأستاذ تقديم العمل الذي قام به ابنه التلميذ، ونشر الكتاب عام ١٦٧١.

لم تكن المهمة سهلة، فالمحقق يعتمد على مخطوطة واحدة أمدها به أستاذه وأبوه، والكتاب في شكل رواية نعم، ولكن محتواها فلسفي يتخذ الرمز أسلوبا، مما جعل التحقيق والترجمة كليهما عملا مضنيا للغاية، وهكذا ظهر النص العربي محققا على نحو غير مرض، مع ترجمة لاتينية غير دقيقة، ومقدمة كتبها الأب الأستاذ غامضة، حافلة، بالأخطاء المزعجة والتخبطات الواضحة، مشوشة فكرا ومنهجا، وانتشر الكتاب حاملا عنوان: الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autoducts وهو العنوان الذي سوف يشهر به في العالم اللاتيني، مهما كانت اللغة التي يترجم إليها، وقد لقيت هذه الترجمة رواجا وقبولا، حتى أنها ترجمت إلى الهولندية بمجرد ظهورها عام ١٦٧٢، ولا يعرف من الذي قام بهذه الترجمة، ومع ذلك أعيدت طباعتها ثانية عام ١٧٠١.

ثم قام سيمون أوكلي (١٦٧٨- ١٧٢٠) أستاذ اللغة العربية في

جامعة كمبردج وهو قس إنجليكاني بترجمة رواية حي بن يقظان إلى اللغة الإنجليزية، معتمداً على ترجمة بوكوك دون أن يحذف منها شيئا،ونشر ترجمته هذه عام ١٧٠٨، وقد أعجب بفكرة نور البصيرة، وقدرة العقل البشري على تلقي الوحي بفعل نور العقل أو النور الطبيعي بتعبير الأوربيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن الضغوط على القس من رؤسائه، ومن تعصب القارئ الإنجليزي عموما، جعل الناشر يقدم الكتاب بإعلان مضحك يقول: "من الناشر إلى القراء: لقد لجأ ابن طفيل إلى فلسفة المشائين التي يبدو أنه فهمها جيداً، لكننا يجب أن نعترف أنه حين تحدث في المقدمة عن رؤية الله والاتحاد فيه قد ارتكب شبهات لا نقرها، ولا يقرها المحقق المترجم (أي سيمون أوكلي).

ولم يكتف الناشر بهذا، وإنما طلب من المحقق أن يلحق بالترجمة وجهة نظره في الكتاب، مؤيداً فيها رأي الناشر، وجاء فيها أن الكتاب يعج بأخطاء كثيرة فلسفية ولاهوتية، وما كان له أن يكون غير ذلك، لأن فلسفة ابن طفيل أرسطية، ولأنه، من جانب أخر، مسلم".

لقد خضع المحقق، والمترجم لمطالب الناشر، وهو يبغي الربح المادي فحسب، ولا تعنيه الحقيقة، ولكن لماذا كان العالم، رجل الدين، على هذا النحو من الضعف والتراجع؟!.

لقد أهدى سيمون أوكلي ترجمته هذه إلى أدوارد بوكوك، ونشرت في لندن عام ١٧٠٨م، وظهر منها فيما بعد طبعتان أخريان:

الأولى عام ١٧٣١م، والثانية نشرها فنديك في القاهرة ١٩٠٥م، وهذه الطبعة الأخيرة تولى المستشرق الألماني فولتون مراجعتها وتنقيحها والتقديم لها، ونشرها عام ١٩٢٩م.

وثمة ترجمة إنجليزية أخرى قام بها جورج أشول G. Ashwel، وهو كاثوليكي أنجليكاني، ليس من الكويكرز، ولكنه يشاركهم الاعتقاد في أن "نور الطبيعة" أو "نور العقل" قادر على أن يبلغ بالإنسان الإيمان الذي يكشفه الوحي بالأنوار الإلهية، ووجد في رواية حي بن يقظان ما يدعم فكرته، فنقل الكتاب من الترجمة اللاتينية التي قام بها بوكوك إلى اللغة الإنجليزية، ونشر ترجمته هذه عام ١٦٨٦ بعنوان غريب، فقد جعل حي بن يقظان أميرا هنديا فجاء عنوان ترجمته على النحو التالي: "قصة الأمير الهندي حي بن يقظان، أو قصة الفيلسوف المسلم المعلم نفسه" ويلاحظ أن أشول لم يترجم مقدمة ابن طفيل لروايته، وحذف الفقرات الخاصة بالتولد الذاتي، ونشوء حي بن يقظان متطورا من خميرة طين معتدلة المزاج.

أعجب أشول برواية حي بن يقظان إعجابا كبيرا، ولم يكن مصدر إعجابه عمق الموضوع، ولا طرافة الرواية، ولا الرمزية العالية المستخدمة فيها، وإنما لما تدعو إليه في مجال المبادئ والسلوك من أخلاق عالية نافعة ومفيدة، وأن بين سطورها دواء لأخلاق أهل جيله المنحلة، وجعل من حي بن يقظان بطلا أخلاقيا وإنسانا كاملا، مؤملا أن يبلغ الناس ما بلغه حي في عزلته من سمو كانت وسيلته إليه نور العقل فحسب، من خلال تأمل بديع صنع الله فيما حوله

من مخلوقات، وعناية الخالق بها، وهو ما يجعلنا نجمع على صدق ما يجيء به الوحي الإلهي إلى الرسل والأنبياء عن عوالم الغيب وما بعد الموت.

وبعد أن نعى على قومه انحلالهم وانحدار أخلاقهم أشاد بما في رواية حي بن يقظان من هداية مثلى لحياة الإنسان، وتدبير شئونه،وتيسير حصوله على نعم الحياة، والتمتع بالسعادة التي خلق لها.

بقي أن نشير إلى أن رجال الدين هؤلاء فهموا من رواية حي بن يقظان ما أوحى به عنوانها وهو: "الفيلسوف المعلم نفسه، أو المتفلسف ذاتيا" ولم تكن لديهم فكرة واضحة عن الأفكار الفلسفية العالية التي تنطوي عليها، والتي تتصل بالإشراق والتصوف ووحدة الوجود، والتجربة وأهميتها، والاستقراء ودوره في العلم، وأصل اللغة وتعلمها، والصراع بين التيارات المختلفة تتلاقى وتتقاطع وتتحاور هذه القضايا، التي تزداد مع هذا الحوار واللقاء جلاء ووضوحًا وعمقًا.

في عام ١٧٢٦ قام جورج بريتوس G. Pritius بترجمة حي بن يقظان إلى اللغة الألمانية، ونشرها في فرانكفورت. وقبل أن ينتهي القرن قام ألماني آخر، إيشهورن Eichhorn بترجمتها ثانية إلى اللغة الألمانية، ونشرت في برلين عام ١٧٨٢م.

وفي عام ١٩٠٤ قام برونلي Bronnle بعمل ترجمة إنجليزية

مختصرة للكتاب نشرها في لندن، وهذه ترجمها الألماني هينك Heinck إلى اللغة الألمانية ونشرها في روستوك (ألمانيا) عام ١٩٠٧.

وأخيرا قام المستشرق الفرنسي جوتييه بتحقيق النص العربي من جديد، مستخدمًا في المعارضة عددًا من المخطوطات لما تتوفر لسابقيه، ويعد الآن أدق نص عربي محقق، كما ترجمه إلى اللغة الفرنسية مع دراسة وافية عميقة، هي الأكمل في بابها، ونشر الكتاب كاملا، النص العربي والترجمة، في الجزائر عام ١٩٠٠ م، ثم أعيد طبعه في باريس عام ١٩٣٦.

أما الترجمة الإسبانية فجاءت متأخرة للغاية، قام بها بونس بويجس، ونشرها في سرقسطة عام ١٩٠٠، وقدم لها العالم الموسوعي الإسباني مينينديث بلايو بدراسة جيدة، وفيما بعد لم يرتض الستشرق الإسباني الكبير أنخل جونثالث بالنثيا عمل مواطنه فيمايبدو، وكان بونس يوم قام بالترجمة شابا لما تكتمل أدواته، فأعاد ترجمة النص، ونشره في مدريد عام ١٩٣٤.

استرعى تأخر ترجمة حي بن يقظان إلى الإسبانية أنظار الباحثين، خاصة أن الترجمة من العربية بدأت أصلا في إسبانيا على امتداد القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكان الراغبون في القيام بهذه المهمة من بقية أنحاء أوربا يأتون إليها، حيث المخطوطات العربية، أصيلة، أو مترجمة عن اليونانية، ويمارسون مهمتهم في مراكز شهرت بهذه الترجمة، وفي مقدمتها طليطلة ومرسيه وإشبيلية، ومن ثم هناك

من يرجح أن ترجمة ما إلى اللاتينية أو القشتالية أو كلتيهما معا تمت في إسبانيا في تلك الفترة، ولكن عوادي الزمن، وما كان أكثرها في الأندلس الإسلامي، وفي إسبانيا النصرانية. أتت على هذه الترجمة، ومن يدري ربما لا تزال قابعة منزوية في مكتبة عامة. أو مغمورة في زاوية من الأرض. أو في مكتبة خاصة يجهل أصحابها قدر ما يملكون، وكل هذا حدث، وعليه شواهد مما جرى لمخطوطات أخرى.

وفي سنة ١٩٢٠ قام المستشرق الروسي كوزمين بترجمتها إلى اللغة الروسية.

وتجدر الإشارة إلى أنها ترجمت إلى اللغة اليابانية عام ٢٠٠٤م، وأنها تلقي رواجا بين القراء اليابانيين.

- **حي بن يقظان والكويكرز Quakeres :**

عندما ترجمت حي بن يقظان لأكثر من لغة شاع اسمها،وانتشر تأثيرها.ووصل خبرها إلى المدرسيين المسيحيين، خاصة **ألبرتو الكبير**،وآخرين من كبار فلاسفة عصره، يذكرون اسم مؤلفها، ويعودون إليها. ولكن على نحو أقل مما يفعلون مع فلاسفة آخرين مثل ابن رشد والغزالي وموسى بن ميمون، لأنهم مع هؤلاء يلتقون كثيرا، للإفادة أو الحوار أو نقض آرائهم.

وسرعان - أيضا - ما استرعت انتباه رجال الدين المهتمين بالإصلاح الديني، والمثقفين الذين يتابعون الأعمال الروائية، وعلى رأسهم جماعة **الكويكرز**. وهي نحلة مسيحية تدين بنوع من الإشراق

الصوفي، أنشأها الإنجليزي جورج فوكس حوالي عام ١٦٥٠م، ويطلق أعضاؤها على أنفسهم اسم "الأصدقاء" وتقوم طقوسهم على تأملات دينية وأخلاقية، وانتشرت مبادؤها في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وعماد هذه المبادئ:

- أن أنوار الروح القدس في قلب الإنسان.
- أن الوصول إلى الله يتم مباشرة بلا طقوس ولا وسطاء من قسس أو رهبان، وبلا تدخل من أحد أيا كان.
- ليس ثمة علاقة بين فهم الكتاب المقدس واستيعابه وبين السلوك المستقيم.
- إن طريق المريد الحق إلى الله هو تطهير القلب، لا فهم الكتاب المقدس،ولا في ممارسة طقوس العبادة.
- إن تطهير القلب يأتي عن طريق الأنوار التي تلقى فيه بقوة الروح القدس.

عندما قرأ جورج كيث G.Keith ، وكان من أتباع الكويكرز رواية حي بن يقظان مترجمًا إلى اللغة اللاتينية ذهل للتشابه الواضح بين أفكاره واحدا من أتباع الحركة، وبين ما تتضمنه رسالة حي بن يقظان فقر رأيه على ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، معتمدا على ترجمة بوكوك اللاتينية، لأنه لم يكن يعرف اللغة العربية، وظهرت ترجمته هذه عام ١٦٧٤ مع مقدمة تحمل التقدير والإعجاب بالمؤلف،ورآه جورج كيث رجلا تقيا صالحا، وأكثر صلاحا، وتقي من

كثير من المسيحيين،ولم يكن ذلك عاديا في تلك الفترة من الزمن من رجل دين مسيحي، إذ كانت كراهية الإسلام دينا يومها في أشد حالاتها.

أخذ حي بن يقظان طريقه إلى عقول الكويكرز كتاب تُقى وورع، بتوصية من جورج كيث، وتجلى رضاه عن الكتاب واضحا في المقدمة التي صدر بها ترجمته، ومن ثم حظى الكتاب بقبول رسمي من محافل الكويكرز العليا. لقد وجدوا فيه ضالتهم المنشودة، فقد صور لهم حي بن يقظان في براعة البون الشاسع بين المعرفة التي يبلغها الرجل المتفتح البصيرة، وتلك التي يكتسبها سواد الناس عن طريق التلقين سماعًا أو قراءة.

لم يكن جورج كيث الكويكرزي الوحيد الذي أعجب بابن طفيل وكتابه، وإنما شاركه في هذا الصوفي اللامع روبرت باركلي R. Barclay ، فقد وجد في حي بن يقان مثلا لتجربة عملية، استشهد بها للبرهنة على تطبيق فكرة "نور العقل"، أو الإشراق عند المتصوفة المسلمين، وهي الفكرة التي تقوم عليها قواعد مذهب الكويكرز، ومؤداها أن الإنسان الصافي الذهن، المتفتح البصيرة، المنفتح القلب، يستطيع أن يرقى إلى معرفة الأنوار الإلهية دون اللجوء إلى المعلومات التقليدية الموروثة، ودون اللجوء إلى الاستدلال العقلي أو المنطقي، وعندما عرض باركلي فكرة "نور العقل" أو "النور الباطني" في كتابه الرمز The Apology توقف عند رواية حي بن يقظان ورآها تمثل خلاصة جوهر الصراع بين النور الإلهي الذي هو

الوحي، وبين النور الطبيعي الذي هو نور العقل البشري المنبثق من داخل الإنسان.

آثار انتشار رواية حي بن يقظان وإعجاب الناس بها عامة، ورجال الدين خاصة، مخاوف كبار رجال الكنيسة أن يتحول الإعجاب بكتاب رجل مسلم وفلسفته إلى الإعجاب بالإسلام نفسه والتعاطف مع معتنقيه، ومن ثم اجتمع قادة الكويكرز في عام ١٧٧٩، بعد خمس سنوات من ترجمة الكتاب إلى اللغة الإنجليزية،وأصدروا قرارا بتحريم قراءة حي بن يقظان، وما ورد في كتاب **باركلي** من ثناء عليه، ودفاع عنه، ونفذ القرار على معظم الطبعات التي صدرت بعد صدوره، ولم يقف أي من الباحثين قديما أو حديثا أمام قضية التحريم هذه، لأن قراء تلك الأيام أقبلوا عليه، يقرأونه بنهم، في ترجمته اللاتينية أو الإنجليزية، أو في أي لغة أخرى ترجم إليها، ولا أظن رجال الدين أنفسهم تخلوا عن قراءة الكتاب إذا خلوا إلى عقولهم وضمائرهم!.

• حيّ في الأدب الإسباني:

أعطى الانتشار الواسع لرواية حي بن يقظان وبلغ أقصى مداه شفاها، ثماره كتابة مع التطور المعرفي عن طريق الترجمة إلى اللغة اللاتينية، وكانت في تلك الفترة من نهايات العصور الوسطى أداة التواصل بين المثقفين في البلاد الأوربية على اختلافها، وتعدد لهجاتها المحلية التي انشقت عن اللاتينية، وأخذت منحى مستقلا، وتطورت مع الزمن لتصبح لغات قومية، وكانت إسبانيا مهيأة قبل غيرها لتكون التربة الصالحة لبذرة التأثير، فقد عايش المستعربون

وجيران الأندلس من الممالك النصرانية في الشمال وجنوب فرنسا الثقافة الإسلامية، وتمثلوها على مهل، وإجمالا وُلد الأدب الإسباني، شعرا وملحمة وقصة ورواية، وشب وترعرع في أحضان الأدب العربي، وفيما يرى المستشرق الإسباني الكبير خوان فيرنيت في كتابه "فضل الأندلس على الثقافة الغربية، أن رواية حي بن يقظان مارست تأثيرا عميقا طوال العصور الوسطى لا يقتصر على الترجمة، وإنما تسرب إلى عقول الآخرين، حتى بلغ سمع بلتسار جراثيان، وكانت وراء تأليفه أعظم كتاب له، وهو النقادة El Criticon " .

• بلتسار جراثيان:

يعد من أعظم رجال الفكر الإسبانى في العصر الذهبي للأدب الإسباني.ولد في ٨ يناير ١٦٠١م في قرية صغيرة تدعي بلمونت Belmonte ، تقع على مقربة من قلعة أيوب، في مقاطعة سرقسطة، أو ما يسمونه في التاريخ الإسلامي "الثغر الأعلى" أي حدود الأندلس الشمالية الشرقية.

ينحدر من أصول أرغونية، كان أبوه طبيبا. وجدوده لأبيه قدموا من قرية في وشقة، وأمه من قلعة أيوب. تربى صبيا في جو ديني، وكل أخوته المعروفين عملوا رهبانا، وهذا المناخ الذي أحاط به طفلا أثر دون شك في مستقبل حياته، فقرر، ولما يزل صبيا أن ينتقل إلى طليطلة عاصمة إسبانيا الدينية، حيث عاش مع عمه فيها، وكان يعمل قسا في إحدى كنائسها.

لا نعرف شيئا ذا أهمية عن سنىّ مراهقته، وكل ما نعرفه أنه درس اللاتينية بوازع ذاتي، وتمكن منها في سنوات قليلة، وهيأ له ذلك أن يلتحق، وهو في الثامنة عشرة من عمره، عام ١٦١٩ بجماعة اليسوعيين في إسبانيا، وكان لهم في إسبانيا إذ ذاك شأن وخطر. بدأ دراسته في مجمع طركونة، وبعد عامين، في ١٦٢١، بدأ يتدرب راهبا في مقاطعة أرغون، وفي العام نفسه التحق بالطائفة في قلعة أيوب، قريبا من مسقط رأسه، حيث اتصل بأهله من جديد.

في عام ١٦٢٣ بدأ دراساته اللاهوتية في سرقسطة، واستمرت أربعة أعوام، وأظهر فيها تفوقا مبكرا جعله موضع ثقة رؤسائه، ولدينا عنه معلومات دقيقة، كتب عنه رئيس اليسوعيين في سرقسطة عام ١٦٢٥ يقول: "يتمتع بذكاء جيد، وفطنة نافذة، وصبر وجلد،وقدرة على استغلال الأدب، رغم قصر تجربته، وصغر سنه، ويُرجى منه أن يكون نافعا في أي مهمة يكلف بها"، وفيما يتصل بنمطه ونفسيته وتكوينه الحسي، يراه رؤساؤه: دموي المزاج، سريع الغضب، متشائمًا يميل إلى العزلة، وبرروا هذا بأنه يعيش حياة روحية عالية، وبعد ذلك بعامين في ١٦٢٧ أصبح مسئولا عن مقصورة الكهنة في سرقسطة، ثم مدرسا للغة اللاتينية في قلعة، أيوب، انتقل بعدها إلى بلنسية. عاش في بلنسية عاما، اتصل بأهلها، ثم بدأ يستثقل دمهم صراحة، وينتقدهم علانية، فنقل إلى لاردة عام ١٦٣١، ليدرس الإلهيات والأخلاق، وبعد عامين عاد إلى مقاطعة بلنسية من جديد، ليدرس في مدينة غاندية Gandia الفلسفة، ولم يسبق له أن درسها

من قبل.وفي هذه الفترة بدأت اهتماماته الأدبية تتسع وتتنوع وتتعمق.

وعندما تقرر نقله للتدريس في وشقه. وهي على مقربة من لاردة ومن قلعة أيوب، عام ١٦٣٦ تعرف فيها سريعا إلى شاب فارس نبيل، يملك قصرا رائعا في الشارع الذي توجد فيه الكلية التي يدرس فيها، وكان يصغر جراثيان بست سنوات، وفي الحال قامت بين الاثنين صداقة وطيدة، لم يصبها الوهن لحظة واحدة على امتداد حياتيهما. كان صديقه الشاب هذا نبيلا بالوراثة، واسع الثراء مثقفا. شخصية أرغونية منقطعة النظير في زمنه، ومع الثراء والعراقة والثقافة، تحول قصره إلى مكتبة رائعة تجمع مختلف أنواع الثقافة في عصره، وتضم لوحات لكبار الفنانين، وألوانا من العملات القديمة النادرة، وقد درسها في كتابين هامين.

وأهم من هذا كله فإن هذا الشاب واسمه لستينسو Lasteneso أحاط نفسه بكوكبة من المثقفين والفنانين، وليضفي على قصره مزيدا من الرفاهية والجمال أحاطه بحديقة جميلة، بها بحيرات ونوافير تزينها تماثيل، وبها أندر أنواع الزهور والنباتات والاشجار ويشرف عليها ثمانية بستانيين فرنسيين، وبها حديقة حيوانات صغيرة تضم أسدا ونمرا وثعلبا ودبا وغيرها، مما يذكر الناس بحدائق الحمراء وجنة العريف في غرناطة.

وكان يتردد على القصر والمكتبة الثرية بالكتب في عدد من اللغات زوار من المنطقة أو غرباء عنها صحبة أخيه، ويعمل كاهن

الكتدرائية ورئيس جامعة وشقة ونائبا في برلمان أرغون، ويسكن معه في القصر.

ودرج لستينسو على أن يستقبل عادة أدباء المدينة وفنانيها كل يوم، وكان من بينهم جراثيان، إلى جانب كبار النبلاء والعظماء القادمون من إسبانيا وخارجها، من مقاطعة بروفانس جنوب فرنسا خاصة.

رأى جراثيان هذا الجو فتأثر به، وانفعل،وأفاد منه، وترك في أعماقه آثارا بعيدة المدى،وما أسرع ما تعمقت الصداقة بين صاحب اقصر الشاب وبين هذا اليسوعي الأديب الكاتب، وتركت المعاملة المصقولة المهذبة التي كان يلقاها في نفسه أثرا طيبا. واحتفظ بهذه العلاقة طوال حياته.

لقد وجد جراثيان في تكوينه الأدبي مددا ثرا، ودافعا قويا، في روائع القصر الجميلة والمتنوعة، وفي قراءاته المختارة في مكتبته الرائعة. الفنية بالكتب المتنوعة. وفي المعاملة المصقولة الراقية المهذبة التي كانت تتم بين المترددين على القصر.

أكيدا كانت لديه الموهبة من قبل لكن اصطدامه بعالم الأغنياء النبلاء المثقفين المهذبين، رعاة الأدب والفن، فجر في أعماقة ما كان هادئا،وأظهر ما كان كامنا، وأيقظ ما كان نائما، وبعد عام من وصوله إلى وشقة واتصاله بهذا الجو، وجد الثقة في نفسه كي ينشر كتابه الأول "البطل" وقد نشر الكتاب كبقية كتب أخرى للمؤلف،وربما لغيره أيضا، على نفقة لستينسو، ومن ثم أهداه الطبعة الأولى من الكتاب.

وجاءت بعد عام من لقائهما،وفيه يقول:"كل شيء في قصر جلالتكم بلغ قمة لا مطمح أعلى منها، فكل شيء جميل ومثير: الحديقة والمكتبة والربيع".

لم ينشر جراثيان الكتاب باسمه، وإنما اتخذ له توقيعا مستعارًا وهو لورنثو جراثيان، ولأن رؤساءه لم يكونوا راضين عن الكتاب، ولا عن تصرفاته، تقرر نقله من وشقة، وهو نقل لم ينفذ عمليا،ولو أنه تركها فيما بعد ليتولي منصبا يحتاج إلى ثقة أكبر، إذ عُيِّن عرافا لنائب الملك في نبرة، وعندما انتقل هذا إلى مدريد صحب جراثيان معه، وفي العاصمة الإسبانية ذهل من فخامة قصور النبلاء، وبدأ صداقة وطيدة مع شاعر إسبانيا الكبير في ذلك الوقت: أنتونيو أورتادو، وكان يعمل كاتب الملك.

وقد اختلطت هذه الفترة بتجربة مريرة، فقد أدرك ما في البلاط المكي من غموض وأوهام، وما يتصف به العاملون فيه من وقاحة وسوء أدب، وما يسود فيه من عادات فاجرة، ومن ازدواجية في معاملة الناس، حيث يذهب الحمقى والمرتشون والغشاشون والمنافقون بخير ما فيها".

في مدريد اكتسب شهرة كاسحة، خطيبا مفوها، وواعظا مؤثرا، فاختصت به الكنائس الكبرى، حتى أنه كان يضطر أحيانا إلى أن يلقي موعظتين في اليوم الواحد، ويستمع إليه خارج الكنيسة من لا يجدون مكانا داخلها، ويزيدون على أربعة آلاف شخص. ومما سمع ورأى وشاع بين مختلف طبقات المجتمع تكونت مادة الجزء الأول من كتابه الذي دخل به ومعه عالم الخلود: "النقادة El Criticon".

كانت حياته ممنهجة ومنظمة وجادة، يمضيها بين التدريس في الكليات والمدارس العليا الدينية، أو يخصصها لواجباته الدينية، وعمله الأدبي الذي لا يتوقف، ربما انقطع عنه لفترات قصيرة يخلد فيها إلى الراحة، فهو يقول عن نفسه: "أنا قبل كل شيء إنسان من لحم ودم" لم يكن روحا مصقولا فحسب، مختبئا في عباءة دينية، أو مجرد مثقف يقظ يدرك مسئوليته الأدبية، وإنما كان قبل ذلك كله عميق الإحساس بإنسانيته، يواجه الحياة ومشكلاتها، ويحس بآلام البشر ومآسيهم في أعماق قلبه، وتشغله هموم الوطن ومتاعب المواطنين.

بين عامي ١٦٤٧ و ١٦٥١ أخذ يتجول بين قرى أرغون ومدنها، خاصة سرقسطة ووشقة، خطيبا وواعظا وأستاذا. وفي هذه الفترة بدأ يكتب "**النقادة**"، وطبع الجزء الأول منه في سرقسطة عام ١٦٥١،ولم يوقعه باسمه المستعار الذي كان يستخدمه في مؤلفاته السابقة، وإنما اختار اسما آخر مستعارا، مأخوذا من لقبه: غرسية مورالس، وما إن ظهر الكتاب حتى دقت جماعة اليسوعيين ناقوس الخطر، أما إصرار أحد أبنائها على تأليف كتاب ذي طابع علماني، لم يروا فيه غير التطرف والسخرية من كل ما هو إنساني، دون أن يقعوا على الغاية منه، والتي تتفق مع رسالة مؤلفه رجل دين.

وفي ذلك الوقت توفي رئيس اليسوعيين في بلنسية، وحل مكانه آخر أشد صرامة، ووجد في نشر الكتاب الفرصة سانحة ليثأر من سخريته من البلنسيين التي تتناثر عبر صفحاته، بقدر يكفي سكان تلك

المقاطعة كي يكتبوا بأمره إلى رؤسائه الأعلون. وهكذا كتب رئيس اليسوعيين الجديد في بلنسية إلى رئيسهم في أرغون يعلمه بأن أحد مرءوسيه ألف كتابا فيه خطورة، لأنه بعيد عن رسالة اليوسوعيين، ويطلب معاقبته، وتوترت العلاقة بين المؤلف ورؤسائه حتى وفاته، وظل حتى آخر يوم في حياته عند رأيه، ولم يتوقف عن تمرده، ولا عن كتاباته الأدبية أبدا،وبدأ يعيد نشر ما نفد من كتبه، ويوقع باسمه المستعار الذي كان يستخدمه في كتبه الأولى: لورنثو جراثيان.

الكتاب الوحيد الذي نشره باسمه الحقيقي، وقدمه لرؤسائه في الكنيسة للحصول على إجازة بنشره هو: "العشاء الرباني Cumulgatorio ". وهو الوحيد الذي يتصل بمهنته راهبا يسوعيا، وبعد عامين بقي الكتاب خلالهما في قبضة الكنيسة لمراجعته، أذن له بنشره، وصدر في سرقسطة عام ١٦٥٥، ولم يكتف بذكر اسمه مؤلفا فحسب، وإنما أضاف إليه: "من اليسوعيين"، ويمثل الكتاب الحياة الزاهدة في قمتها، وربما كان خلاصة العظات والقداسات التي كان يلقيها في الكنائس، ولم يحدث أبدا أن قال عن نفسه إنه كاتب علماني، لأن هذا يزعج الطائفة التي ينتمي إليها.

لم يكن يعير غضب رؤسائه عليه اهتماما، واستمر في كتاباته الأدبية، فنشر منتخبات من شعره بتوقيع مستعار، ونشرت في أغسطس ١٦٥٤، وخلال العامين التاليين له تمتع براحة من التدريس، وانصرف إلى كتابة الجزء الثالث من "النقادة" وظهر في مدريد في أغسطس

١٦٥٧ بتوقيع لورنثو جراثيان، وجاء هذا الجزء ليغلق المرحلة الرابعة والأخيرة من حياته إنسانا، وختمت بالموت، مسجلا: " إن الفضيلة هي الطريق الوحيد إلى الخلود".

على مقربة من قرية تراثونة Tarazona ، من أعمال سرقسطة، توجد استراحة جميلة، في مكان هادئ، يعرفها مذ كان يعظ فيها، وفيها أمضى الشهور الأخيرة من حياته، دون أن نعرف من أخباره شيئًا، إلا أنه ودع الدنيا في ديسمبر 1658، إلى عالم الآخرة الوسيع!.

أفضت في تتبع حياة جراثيان قاصدا، لأ برهن على أنه كان يتحرك في منطقة واسعة شرقي شمال الأندلس، ظلت تعبق بأريج العربية والإسلام حتى أواخر القرن السابع عشر: بلنسية وطركونة وسرقسطة، ووشقة وقلعة أيوب، وكانت مقاطعة أرغون تتسم بتسامح شديد إزاء المسلمين الذين تخلفوا فيها بعد أن سقطت مدنهم في يد النصارى، وتقدم لهم الحماية، وظلت في سرقطسة جامعة إسلامية تقدم التعليم لأبناء المسلمين حتى منتصف القرن السادس عشر، وكان بين ما يدرس فيها مؤلفات ابن سينا، وكان أهم حدث في تلك الفترة القرار الذي اتخذه ملك إسبانيا بطرد المسلمين كلهم، حتى الذين تظاهروا باعتناق الكاثوليكية، في عام ١٦١١ ،وتم تنفيذه عام ١٦١٤، وكانت الكنيسة برجالها وراء القرار، وهي التي ساقت الدولة إليه قسرا، وفي ذلك الوقت كان عمر جراثيان خمسة عشر عاما، ويصعب الظن بأن تلك الأحداث لم تشغله، وفي بيئة كهذه يصعب

القول إن راهبا يسوعيا على صلة وثيقة بشتى طبقات المجتمع الإسباني لم يعرف شيئا عن ابن طفيل، أو لم يقرأ عنه شيئا في مكتبة لستينسو، ونحن نعرف أن رواية حيّ بن يقظان ترجمها موسى النربوني إلى العبرية عام ١٣٤٩م، ومخطوطتها وصلت إلينا، وعلى التأكيد كان بين الرهبان من يعرف العبرية وسمع عنها، هذا إذا لم تكن قد ترجمت إلى اللاتينية، أو القشتالية كما أومأنا إلى ذلك من قبل.

- **كتاب النقادة El Criticon :**

جاء الكتاب في ثلاثة أجزاء متماسكة، الأول منها يحمل عنوان: "في ربيع الطفولة"، ونشر عام ١٦٥١، والثاني: "خريف الرجولة"، وصدر ١٦٥٣، والثالث: "في شتاء الشيخوخة، ونشر عام ١٦٥٧. وتضمن كل جزء فصولا، أو أزمات، وليس سهلا تلخيصها، لأن كل قصة من قصصه تحتاج إلى شرح يطول.

في الجزء الأول يحدثنا المؤلف عن العجوز كريتيلو، العائد من جزر الهند بعد أن غرق في المياه، وألقت به الأمواج على شواطئ جزيرة سانتا إلينا المهجورة، أو هكذا كان يظنها الرجل، حتى التقى بالشاب أندرينو في حالة بدائية، يحيا في الجزيرة، ربته الوحوش، وعاش مع أبنائها، يسكن كهفا، لا يعرف له أصلا ، ولا أبا ولا أما، فعلّمه العجوز كيف يتكلم،وما إن استطاع أندرينو هذا حتى قص عليه نشأته في كهف، أخرجه منه زلزال أصاب الجزيرة، فاستطاع أن يتأمل جمال الطبيعة، وأنقذتهم سفينة قادتهم إلى إسبانيا، ويعني كريتيلو

بتحذير الفتى أندرينو من الناس، وفي الحياة يسير هذا الفتى وفق غرائزه، على حين يحيا كريتيلو على هدى العقل، ويرتادان معا أماكن ترمز إلى اختلاف اتجاهاتهما في الحياة.

ففي مدريد يقع أندرينو في غواية فالسيرينا Falsirene ،ويجد كريتيلو الفرصة مناسبة ليصدر أحكاما قاسية على النساء متهما أياهن بالخبث والمكر، والخداع، ويضيق أندرينو بالملوك وحاشيتهم في مدريد، لأنها تتنافى والطبيعة، ثم يخرجان معا من مدريد بلد الشباب.

وفي الجزء الثاني يزوران أماكن كثيرة يتخذها كريتيلو فرصة لتصوير عصره من نواح رمزية متعددة، فيعرب عن رأيه في الصداقة الحقة بمناسبة زيارة مكتبة دُعيا لرؤيتها على قمة جبل، وفي فرنسا يلتقيان بآلهة الفنون والآداب، فيثير كريتيلو مسألة الآداب والفنون في إسبانيا ويحكم على مؤلفيها، ثم يزوران مصنع القيم، وبلاط الشرف، وآلهة الشهرة، ثم بيت المجانين، حيث يجد المؤلف فرصا كثيرة للتعبير عن مختلف الصور الإنسانية.

وفي الجزء الثالث شتاء الشيخوخة يصلان إلى روما، وفيها يعيشان في قصر المغامرات، حيث يصير أندرينو شخصا لا يمكن رؤيته، مثل أكثر سكان ذلك القصر،ويظل كذلك حتى يقع عليه ضوء جلاء الحقيقة، ثم يشهدان في روما جلسة من جلسات الأكاديمية، ثم من فوق قمة من القمم يتأملان عجلة الزمان الرهيبة، وسرعة فساد الحياة، ثم الموت، وينتقلان على الأثر إلى جزيرة الخلود حيث يستطيعان أن يسلكا الطريق إلى عالم الفضيلة والقيمة الحقة.

يكفي أن يقرأ المرء عنوان الفصل أو "الأزمة Crisis "، لكي يدرك دور المثل والرمز الذي يستخدمه جراثيان، بعضها ملتقط من حوارات العصور الوسطى أو من الأمثال العربية أومن كتابات كبار الأدباء والكتاب السابقين، كل ما في كتاب "النقادة" رموز، ولا يقتصر الرمز على بناء الرواية، وإنما يتجاوزه إلى القصص نفسها التي تكثر فيه، ويربطها ويمسك بها في خيط واحد الشخصيتان الرنيسيتان: كريتيلو وأندرينو، ومعظم الأسماء التي وردت في النص تخفي وراءها معنى رمزيا، أخلاقيا أو جماليا أو فكرا عميقا، أو شخصية متوترة تجسد، أو تصبح رمزا لفكرة أونظرة إلى العالم، وحتى المشهد الطبيعي الذي يجيء خلفية لشخصية يأخذ منحى رمزيا، ومثله في ذلك الأسماء الجغرافية عندما تلمح إلى فضيلة أو رذيلة، تتجاوز الواقع الحسي وتصبح تجسيدا أخلاقيا.

ثمة اتجاه حاسم على امتداد الرواية كلها، هو الهروب من الواقع، ويمكن أن نحصر رمزية الرواية في الصراع بين الفضيلة والرذيلة، متجسدتين في الشخصيتين الرنيسيتين: كريتيلو ويمثل العدل والعقل والتجربة، وأندرينو ويمثل الغريزة الجامحة المندفعة، تجعله سجين كل الرذائل والشهوات وهما يتصارعان أحدهما مع الآخر على امتداد الكتاب كله، وهذه الازدواجية الدائمة بين الخير والشر، والصراع الدائم بينهما، حالت دون أن يقدم لنا المؤلف نظرة فلسفية متكاملة عن العالم ورؤيته له.

هل كان جراثيان على وعي بالفن الروائي؟ لا نجد عنده من

عناصر الرواية الواضحة غير البداية، وهي شبيهة ببداية حي بن يقظان لابن طفيل، وكانت هذه شائعة بين الموريسكيين [1]، في أرغون، وبعد ذلك ينثر أفكاره المتوهمة على نحو غير محدد ولا منضبط، ذات طابع ساخر وأخلاقي، وفي أكثر الحالات تجيء على هامش الخط الفكري الأساسي، بطيئة ومؤلمة: هجرة شخصين مختلفي العمر. أحدهما عجوز عاقل، والثاني شاب مندفع. ومن ثم يرى بعض النقاد أن جراثيان لم يكن على وعي كامل ببناء الرواية. ويقولون إنه لم يذكر اسم ثربانتيس الروائي الإسباني الأعظم في العصر الذهبي. وإذا أشار إلى روايته الخالدة ففي شيء من الاحتقار، ومع ذلك لا يمكن القول بأن أعمال ثربانتيس المتعددة في المجال القصصي والرواني لم يكن لها صدى في كتابات جراثيان.

لقد مارس كتاب "النقادة" تأثيرا كبيرا على الفكر الأوربي عامة،والألماني خاصة: إن مبدأ أنا أفكر فأنا إذن موجود. الذي هو عماد فلسفة ديكارت موجود بالحرف الواحد عند جراثيان. وقد استفاد شوبنهاور من آراء جراثيان. واعتبر كتاب النقادة من أفضل الكتب التي ألفت في العالم، واستقى منه ليسينج كثيرا من نظريته حول

---

(١) الموريسكيون Los Moriscos . هم المسلمون الذي تخلفوا في الأندلس بعد سقوط دولة الإسلام، وأكرهوا على اعتناق الكاثوليكية، والتكلم بالإسبانية، ثم صدر قرار بطردهم نهائيا عام ١٦١٤ بحجة الشك في تنصرهم، وأنهم يبطنون الإسلام.

تعليم الجنس البشري تدريجا، واعتمد عليه هيجل ومدرسته في بسط نظرياتهم حول فلسفة الدين[1].

- **حي بن يقظان والنقادة:**

في القرن الثامن عشر الميلادي اكتشف الأب اليسوعي الإسباني بروتولميه بو Bartolamé Pou أن هناك تشابهًا عميقًا بين رسالة حي بن يقظان وبين الفصول الأولى من النقادة لجراثيان، وأن العلاقة واضحة بين شخصيتى أندرينو في النقادة وحي بن يقظان، ولكنه لم يقف طويلا عند أسباب النشابة ومصدرها.

وفي آخر القرن نفسه درس بلايو الموضوع في أناة أكثر، عندما قدم للترجمة التي قام بها بونس بوجس لحي بن يقظان، ونشرت في سرقسطة عام ١٩٠٠، ولحظ التوافق نفسه، وأمثلة أخرى، ورأى أن أمثال هذه التوافقات لا تجيء صدفة، ولا تتم عفوًا، ولكنه رأى أن حل المشكلة ليس سهلاً، لأن هذه القضية وأمثالها، تواجه دائمًا بعقبة

---

(١) لم ينشر الكتاب إلا بعد أن أجازته الرقابة الكنسية، ورفعت تقريرا بذلك إلى نائب الملك في أرغون، لتسمح الدولة بطبعه وإذاعته، وتقرير الإجازة في الصفحة الأولى من الكتاب.

أما الأندلس الإسلامي فلم يعرف الرقابة على الكتب أبدا، في أي فترة من تاريخه، قد يختلف العلماء حول محتوى كتاب بعد نشره، ويكون لكل رأيه، فيناقش ويرد عليه، وبعد المراجعة قد يستجيب الحاكم لهذا الرأي أو ذاك لظروف سياسية، وحدث ذلك في حالات فردية متباعدة، لا تتجاوز ثلاثا أو أربعا، على امتداد تاريخ الأندلس.

افتقاد وسيلة الانتقال، وهي عامل مهم في القول بالتأثر والتأثير، وفي القضية التي نحن بصددها لم يكن جراثيان يعرف اللغة العربية، وترجمة بوكوك لحي بن يقظان إلى اللغة اللاتينية نشرت عام ١٦٧١، أي بعد عشرين عامًا من نشر الجزء الأول من كتاب النقادة في سرقسطة عام ١٦٥١، وبعد عدة أعوام من وفاة مؤلفه، وهو ما يمس وسيلة الانتقال، وهي العامل الأساسي في القول بالتأثر والتأثير.

أثارت المشكلة جدلا واسعًا بين الباحثين، خاصة أن أطرافًا غير إسبانية أخذت بنصيب فيها، ذلك أن **جوتييه** عندما حقق رسالة حي بن يقظان، وترجمها إلى الفرنسية، قدم لها بدراسة عميقة، ونشر الكتاب في الجزائر عام ١٩٠٠، وقد مال في المقدمة، دون أن يجزم بذلك، إلى أن جراثيان تأثر بابن طفيل، مما أثار **إميليو غرسية غومث**، وبين المثقفين الفرنسيين والإسبان حساسية شديدة، ذات أصول بعيدة تعود في مجملها إلى أسباب سياسية وتنافسية، فكتب مقالاً عام ١٩٢٦ أثبت فيه أن كتاب "النقادة" أقرب إلى قصة الصنم منه إلى رسالة حي بن يقظان، محاولاً نزع أي ثقة في آراء جوتييه.

هذه القصة مكتوبة باللغة الإسبانية، في حروف عربية، على طريقة الموريسكيين، بعنوان: "أليشندريه والصنم وابنته".ولا تزال مخطوطة في مكتبة الإسكوريال، وهي تضم قصصًا كثيرة عن الإسكندر الأكبر، تقص واحدة منها كيف وصل الإسكندر إلى جزيرة تسمى أرين، فوجد فيها تمثالاً عظيمًا عليه كتابة فيها قصة حياة صاحب التمثال، وكان ابن ابنة ملك، وألقت به في اليم، فحملته الأمواج إلى جزيرة نائية غير

معمورة، فربته صبية، ونما في رعايتها، وجعل يتفكر ويتدبر، (ولكن لم يصل إلى حكمة أو تصوف) ثم يقبل إلى تلك الجزيرة رجل يلقن هذا الرجل الوحيد في الجزيرة معارف كثير لم يكن هو قد وصل إليها. (هذه المعارف يصل إليها حي بن يقظان بنفسه).وهذا الرجل الذي أتى الجزيرة هو أبوه. وهو الوزير الذي تعلقت به أمه وحملت منه، وقد غضب عليه الملك ونفاه إلى الجزيرة.

ثم يمر بالجزيرة مركب يحمل الابن والأب -دون أن يعرف أحدهما حقيقة الآخر- إلى الجزيرة المعمورة".

وقد تولى نشر القصة ودرسها وحللها، واستبعد أن يكون "النقادة" صدى لحي بن يقظان، وانتهى إلى أن قصة الصنم قد تكون المصدر المشترك الذي قبس منه ابن طفيل القالب القصصي لحي بن يقظان، وأخذ منه جراثيان الشكل نفسه للفصول الأولى، في الجزء الأول من كتابه "النقادة".

يقول غرسية غومث: "وجد ابن طفيل في قصة "الصنم والملك وابنته"، وهي إحدى الأساطير التي نسجت حول الإسكندر الأكبر، هذه الفكرة الأدبية التي تبدو حقيقية، وإن كانت من نسج الخيال، فاتخذها مركبًا إلى عرض نظرية المفكر المتوحد، ونظريات فلسفية أخرى، وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة. ووجدها ابن طفيل كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقًا بديعًا. واستطاع أن يفرغ فيها أفكاره، فكان هذا التأليف الجميل الذي يجمع بين قصة شائعة وأفكار فلسفية، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب

الذي يفيض ابتكارًا ومنطقًا وقوة شاعرية، أن يخلق منها أثرًا من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى".

ويمضي في هذا الاتجاه أيضا انخل جونثالث بالنثيا، وكان زميلا لغومث في كلية الآداب في جامعة مدريد المركزية، فيرى: "أن قصة الصنم تتفق مع الرواية الثانية التي يوردها ابن طفيل عن حي بن يقظان، وهي التي تقول إنه لم يتولد من الطين، بل جاء ثمرة علاقة غير مشروعة بين أخت الملك وأحد رجاله، وهي رواية لا يذكرها الناس كثيرًا، لأن قصة الصنم تقول: إن الأميرة حُجزت عن الناس في محبس لتنجو من طالع سيء تنبأ لها به العرافون، فاستسلمت في محبسها لابن الوزير، وكلتا الأميرتين في قصة الصنم و "قصة حي تضع وليدها في صندوق من الخشب وتلقي به في اليم دون أن يشعر بذلك أحد، فتحمله الأمواج إلى الشاطئ، ويستقر على الأرض، وقد تصدعت جوانبه، ويتحرك الطفل فتعطف عليه غزالة وتتبناه، وتذهب قصة الصنم إلى أن الصبي نما واهتدى ببصيرته إلى بدائع صنع الله، واستخدم ابن طفيل هذا القسم من القصة ليحشد فيه مذهبه الفلسفي ولكي يدلل على ما بين العقيدة والأفلاطونية المحدثة من انسجام، ويرينا كيف ينتقل "حي" من مجرد تأمل المظاهر الطبيعية إلى إدراك نشوة الاتصال بالله، وتلك هي الغاية التي استهدفها من تأليف القصة.

ويمضي بالنثيا في المقارنة بين القصتين: "تتفق الحكايتان في حلقاتهما الأخيرة، فقصة الصنم تقول: إن الفيلسوف المعلم نفسه،

لقي أباه الذي كان قد خلع عن عرشه ونفي عن بلاده، وفي قصة ابن طفيل يلتقي حي بشخصية "أسال" العالم المتدين، وفي كلتا القصتين يرى الواصل إلى الجزيرة - بعد حي "والمعلم نفسه"- يظن أن كلا منهما شخص آخر مثله، في حين أن حيا والمعلم نفسه يهربان، ويروعان الرجلين ترويعًا شديدًا، فيعكفان على الصلاة. ونجد في كلتا القصتين أيضًا حيًا والمعلم نفسه يقتربان من ذلك الشخص المجهول في حذر، ويتعجب من الصوت الإنساني أولَ سماعه. وفي قصة حي بن يقظان نجد أسال يلقن حيا اللغة ويحدثه عن الناس، فيرغب في معرفتهم والذهاب إليهم. وتنتهي القصة بأن يعود مع صاحبه الناسك إلى الجزيرة، بعد أن يئسا من متابعة الناس لهما في مذهبهما الديني.

أما "قصة الصنم" فتنتهي بتعرف الابن وأمه الأميرة أحدهما للأخر [1].

ولكن رأى غومث لا يحل المشكلة، فإذا كان جراثيان عاش في القرن السابع عشر الميلادي بين الموريسكيين على امتداد شرقي الأندلس، في بلنسية وسرقسطة، ووشقة وقلعة أيوب، وباقي مدن مملكة أرغون كلها، فمن أين لابن طفيل، وعاش في القرن الثالث عشر

---

(1) Angel Gonzalez Palencia: Historia de la Literatura arabigo esponola p. 284, 347. 2. ed 1945.

الترجمة العربية باسم "تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٤٨، و ٦٠١، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٥.

الميلادي، ويسكن في مراكش من أفريقيا، ولم تكن ثقافة الموريسكيين قد وجدت بعد، لأنهم لم يكونوا قد وجدوا أصلا، فقد عرفهم الأندلس بعد سقوط دولة الإسلام في ٢ يناير ١٤٩٢، ولم يقدم غومث دليلا واحداً على أن قصة الإسكندر هذه كانت معروفة في المغرب أثناء دولة الموحدين في الأندلس أو في الجانب الإفريقي من إمبراطوريتهم.

كذلك يلحظ المرء أن المتحاورين جميعًا أسقطوا أو أهملوا الإشارة إلى ترجمة موسى النربوني لرواية حي بن يقظان إلى اللغة العبرية عام ١٣٤٩م، وهو أندلسي الأصل، سكن نربون في جنوبي فرنسا، والأقرب إلى الظن، وإحدى مخطوطاتها وصلتنا، أن نسخة من الترجمة العبرية كانت في مكتبة ما من مكتبات أرغون، أوبروفانس، أو في أحد أديرتها، ولابد أن ذكرها كان شائعًا بين الرهبان عامة، واليسوعيون خاصة، ودراسة العبرية أحد مكوناتهم الثقافية.

ويرى خوان فيرنيت، الأستاذ في جامعة برشلونة، ودراسته لدور الأندلس الثقافي في الوصل بين الحضارتين الإسلامية العربية، والأوربية، وتتسم بالعمق والموضوعية، أن وراء كتاب جراثيان قصة حي بن يقظان، لأن هذه ولدت تأثيرًا عميقًا في الفكر الإنساني طوال العصور الوسطى، وأنها وصلت إلى عالم جراثيان عبر الحكايات الشعبية [1].

القول بأن جراثيان لم يكن يعرف اللغة العربية، وأن حيًا لم يكن

---

(1) Juan Vernet: La Culture Hispanoarabe en qriente y occidente. الترجمة العربية بعنوان: فضل الأندلس على ثقافة الغرب ص ٤٥٩، دمشق ١٩٩٧.

ترجم إلى اللاتينية اعتراض تسقطه ثلاثة أمور: الاحتمال الأول أن يكون جراثيان قد عرف أمر الترجمة العبرية، والاحتمال الثاني أنه كانت ترجمة لاتينية ضاعت، أو لم تزل في زاوية أو ركن من مكتبة عامة أو خاصة، وما حدث مع أسين بلاثيوس في بحثه عن "المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية" أصدق دليل، فبعد إنكار طويل عنيد للتأثير الإسلامي، مستخدمين الحجة نفسها، تبين أن قصة المعراج ترجمت إلى ثلاث لغات أوربية وليس واحدة.

وقد برهن بلاثيوس في أستاذية لا يعلى عليها على الدور الذي تقوم به الأذن قبل العين، في عصر ومجتمع تغلب عليه الأمية، ومن الخطأ الاستهانة بالرواية الشفوية. فما الذي يمنع أن يكون جراثيان قد تلقى قصة ابن طفيل سماعًا، وكان في حياته كثير التجوال في منطقة اتسمت بتأصل الثقافة العربية فيها، حتى آخر يوم من حياتها، وأن طرد المسلمين منها تم عام ١٦١٤، وكان جراثيان في الرابعة عشرة من عمره، السن التي تتفتح فيها كل حواس الإنسان لكي يسمع ويحفظ، ويعي. وذلك هو الاحتمال الثالث.

ومهما يكن من أمر، لا أحد يستطيع أن ينكر أصالة العمل الأدبي الذي قام به ابن طفيل، وأنها المرة الأولى التي تستخدم فيها أسطورة لتنمية عمل فلسفي في مناخ ثقافي إسلامي، ومن ثم يرى الكثيرون أن عمل ابن طفيل هو الأعظم أصالة في تاريخ العصور الوسطى، وهو ما أكد عليه جوتييه في مقدمته لتحقيق رسالة حي بن يقظان، وفي رده على دعاوى غرسية غومث، لقد وظف ابن طفيل الرواية

لتكون في خدمة الفلسفة، ونجح في إقامة جسر بين الفن والعلم، وأحسب أنها المرة الأولى التي يصبح فيها الإبداع الأدبي مركبًا لنظريات فلسفية.

• حيّ في الأدب الإنجليزي:

أصبح حي بن يقظان إطارًا أدبيًا يستخدمه أدباء ومفكرون من عصور مختلفة، وفي لغات متباينة، ويملأونه بالشخوص والرموز والحوار وأنماط الحياة، ويصبون فيه تأملاتهم ومشاعرهم، دون أن يعني ذلك توافقا في الأفكار، أو تطابقا في المحتوى، وإلا تجاوز الأمر حد التأثير والتأثر، وأصبح لونًا من التقليد أو النسخ أو السرقة، وقد فرقنا بينها جميعًا وبين التأثير، في كتابنا: " **الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه**".

إذن قد يكون الإطار واحدًا، والبناء متقاربًا، ولكن المحتوى متباين، لأن الإطار والبناء تحكمهما قواعد يحافظ عليها الجميع، أما المحتوى فذاتي خالص، ولا يمكن أن يكون غير هذا إذا صدق المبدع والمفكر. وتلك هي **الأصالة** فيما أرى إنها ليست الخلق من عدم، وإنما في احترام قواعد الفن، وهي واحدة للجميع، وفي تقديم أحاسيسهم أو ما في خواطرهم وهي تختلف عند الجميع!.

قد تتشابه الأطر، وتتقارب الأبنية، وتتماثل الأمكنة في عملين، لأن اللاحق قرأ السابق وتأثر به، إعجابًا مقصودًا، أو توارد خواطر قد تقع عفوًا، على نحو ما يحدث في المعارضات الشعرية بين كبار

الشعراء، وهي ظاهرة تعرفها كل الآداب العالمية، ولكن المحتوى وليد المزاج والمبادئ والعقائد، ومتطلبات اللحظة، والمبدع أو المفكر يستجيب لها جميعها إذا كان يكتب فنًا، راضيًا محبذًا، أو متمردا ناقدًا، صريحًا مجاهرًا، أو مواربًا يكتب رامزًا.

إن المفكر المبدع لا ينهل في ثقافته من مورد بعينه، ولا يتغذى من رافد واحد، وإنما يلتهم كل فكر حوله، من كل ما تقع عليه عينه من حسيات ومعنويات يتمثل كل ذلك، ويقدمه للقارئ شرابًا سائغا، في الإناء الذي اختاره، وقد يجمع في الإناء الواحد ثمارًا مختلفة، تفرضها نوعية الغذاء، وذلك هو التناص في النقد الحديث، ولا أراه يصلح عندنا في مجال التطبيق إلا على النثر، رواية أو قصة أو مسرحية، أما استخدامه في الشعر، وفرضه عليه، وإهمال المصطلحات البلاغية التي استخدمها شيوخنا في دراسته على امتداد ألف عام أو تزيد لمجرد أنها تراث، وهي: التضمين والاقتباس، إن من يفعل ذلك لا يفهم التناص فهمًا دقيقًا، ولا يدرك المصطلحات البلاغية إدراكا واعيًا. والتخبط في استخدام المصطلحات بعض ما تعانيه حياتنا الأدبية المعاصرة، وهو مصدر ضعفها.

هذه مقدمة ضرورية لحديثنا عن أثر ابن طفيل في الرواية الإنجليزية، وأحسب أننا في حاجة إلى شيء من الضوء، قبل أن نعرض لهذا التأثير، عن العصر، وعن الكاتب نفسه، وكلاهما يفسر الآخر، ويعين على الفهم والإقناع.

• العصر:

اتسم عصر الملكة اليزابيث (١٥٧٨- ١٦٤٥) وهو العصر الذي ترجمت فيه حي بن يقظان في لندن إلى اللاتينية عام ١٦٧١، وإلى الإنجليزية من بعد عام ١٦٧٤، بأنه عصر الأحلام والمغامرة، والحماسة الشديدة، أثارتها في النفوس المكتشفات العظيمة التي قام بها الرحالة الإنجليز، وانجلت عن أراض جديدة تموج بالنماء والثراء. يقول مارستن أحد شعراء هذا العصر: "عرفنا بلادا جديدة أدواتها كلها من الذهب، وأسراها يصفدون في قيود من الذهب، والناس على ساحل البحر، في أوقات الفراغ، يجمعون العقيق والماس لأطفالهم يزينون به ملابسهم" إنه عصر ازدهار الملاحة، وتطلع الإنجليز إلى ما وراء البحار، تجارة وقرصنة ومغامرة وتنصيرًا، وغزوًا لأقطار جديدة واحتلالها، ومعها أصبحت إنجلترا سيدة البحار والمحيطات. وخلق هذا المناخ واقعًا يرتبط بالماء، سفائن تجري فوقه، وبحارة مدربين يقودونها، ومصانع للصواري والمجاديف، وأساطيل تتحرك في مغامرات من أجل غايات محددة: نهب ثراء الآخرين، وللوصول إلى هذا الهدف يد تحمل البندقية، والأخرى تحمل الإنجيل، وأعينهم مثل قلوبهم تتطلع دون أن تكل أو تمل، إلى الوافر الرخيص من المعادن والنبات والحيوان، في بلاد نائية وراء البحار.

وكان حديث البحارة بعد عودتهم سالمين لا يتوقف، عن البحار والجزر والعوالم الجديدة التي رأوها، والعواصف والأعاصير التي اعترضتهم، والسفن التي ابتلعها الموج الغاضب، والغرقى الذين

استقروا في قاع المحيط، والذين تشبثوا بألواح الخشب المتناثرة فنجوا. غرائب ومخاطر، بعضها حدث فعلاً، وجلها صنعته المخيلة، ويأتي السامعون والراوون من بعد، فيصبوا على الأحداث المزيد من الغرائب والعجائب، ولا جديد في هذا، فمثله حدث في شواطئ الخليج العربي قبل سبعة قرون أو ثمانية، في مدينة البصرة وأشباهها، حين امتدت موجة الفتح الإسلامي إلى الشرق الأقصى، واتخذ الفاتحون والمغامرون والمهاجرون البحر طريقًا. ثم بدأ الراحلون جنودًا أو تجارًا مغامرين يعودون، ويقصون ما رأوا ويسترجعون ما حدث لهم، أو تخيلوا، ويضيف إليه السامعون من خيالهم توابل ومشهيات، فكان لنا من هذا حكايات السندباد الجميلة، والغريبة، تتحرك في البدء شفاهًا ومستقلة، وتبلغ أوربا على هذا النحو، ثم انضمت إلى ألف ليلة وليلة، فيما بعد، حين كتب، وأصبحت جزءًا منه!

التاريخ يعيد نفسه!

- **ازدهار فن الرواية:**

ساعد على ازدهار الرواية في هذا العصر ظهور الطبقة الوسطى، ونثر طيِّع تخلص من المحسنات اللفظية والبديعية، وتقدم النثر تقدمًا محسوسًا، وتطور في سرعة تدعو إلى الدهشة حقا، حتى أن الشعر بات نثرًا، ينم عن فطنة لكنه مصطنع، تنقصه الحرارة والحماسة والمشاعر الدقيقة، ويفتقر إلى التوهج الذي كان يتميز به في أزمان خلت، ولم يعد يمتع العاطفة أو يحرك الإلهام، أو يناغي الجمال، وإنما

يشارك النثر في دراسة الحياة، وجدت في هذا العصر طائفة كبيرة من المصالح العملية، كونتها الظروف الاجتماعية والسياسية الجديدة، ولم تعد الكتب كافية للتعبير عنها، والشعر لا ينهض بهذه الأغراض، فظهرت الصحف والمجلات، وأكد هذه الاتجاهات انتشار القراءة والكتابة بين الطبقات الدنيا: أصحاب الحرف الصغيرة، وعمال المتاجر، وخدم المنازل، وانتشار مكتبات الإعارة المتنقلة، وازدياد عدد القارئات من النساء زيادة كبيرة، وبعد أن كان الفراغ قاصرًا على الموسرات من النساء، تعداهن إلى المستويات الدنيا، نتيجة تطور وسائل الإنتاج فلم تعد النساء تغزلن في البيوت، أو يخبزن أو يصنعن الشمع والصابون والجعة، لأن شراء مثل هذه الضروريات من السوق أرخص وأفضل وأسرع. وساعد على ذلك أيضًا تدهور المسرح لغلبة أخلاقيات الطبقة الوسطى النامية، وهي من أعدى أعدائه منذ ازدهر في عصر الملكة إليزابيث.

كانت روايات عصر الملكة إليزابيث تفتقر إلى الحبكة الجديدة، وإلى تصوير الشخصية وسلامة الأسلوب، وقاصرة على وصف الحياة العالية، والموضوعات التي تتصل بالشرف الرفيع والحب النبيل، بطريقة لا تعكس الطبيعة البشرية بدقة، وما إن أشرف القرن السابع عشر على نهايته حتى خطت الرواية في تصوير الشخصيات خطوات واسعة نحو الدقة والإتقان، وارتقت على نحو جعلها وسيلة صالحة للتعبير عن وصف الحياة اليومية التي يحياها عامة الناس كل يوم، توضح الخصائص والدوافع، وتجلس على مائدة واحدة مع الروايات

التي كتبت لتسلى السيدات القابعات في البيوت، وامتصت كل عبقرية قصصية عرفها الأدب الإنجليزي في ذلك العصر، وكان من بين هؤلاء الروائيين العظام

- **دانييل ديفو Daniel Defoe :**

قال عنه أحد معاصريه: "أمه الزنبق، وأبوه الشيطان"!.

والحق أنه كان من أشد الناس قلقًا في جيله، لم يسر على خطى مواطنيه في هذا القلق، وأمضى حياته كلها في خدمة سيدين: الله والمال. ولإخلاصه المزدوج، وإن شئت الدقة لنفاقه ترك خدمة الاثنين تمامًا!.

كان أبوه قصابًا، وأراد لابنه تعليمًا دينيًا، ولكنه آثر التجارة، يبيع الجوارب والفواكه والملابس، تدخل في السياسة، وسُجن وعُذب، وزار قصور الأقوياء، من الأبواب الخلفية عادة، وتآمر مع المتمردين، وتحدى الأمراء، وعمل جاسوسًا، وأدار ظهره للثراء أكثر من مرة، ومات في مكان خفي هربًا من الدائنين، وألف أكثر من ثلاث مئة كتاب، ولكن ثلاثة منها فحسب هي التي تقرأ الآن.

باختصار، التقى في شخصه كل النشاط الإنساني، الطيب والخبيث، كان يبدو كمنظر طبيعي حي، مليء بالعواصف والصخور والأنهار والظلال والأزهار، ونور العبقرية، فسيفساء من أشياء عادية، تصنع عملاً فنيا جميلاً.

لنقترب أكثر من هذه الشخصية العجيبة كان أبوه قصابًا حتى

الأربعين، ثم ارتأى أن يرفع من طبقته، فاشترى لقبًا وشعارًا، واصطنع شجرة نسب، لكي يقنع الآخرين أنه ينتمي إلى طبقة النبلاء، ولو أنه واقعًا كان يعيش بعيدًا عن مستواهم، وربى أبناءه على تقشف الطبقة الإنجليزية الوسطى، تحتقر الكنيسة الإنجليكانية، وتغرس في أبنائها عدم الرضا، وتعوّد دانييل على الحياة القلقة الضائعة في سن باكرة، وعلى نقد المجتمع في قسوة ولما يزل صبيًا، وعندما تعرضت لندن لحادثين مرعبين: طاعون عام ١٦٦٥ المدمر، وحريق ١٦٦٦ الهائل، نجت عائلته من كليهما، لكنها ظلت يسكنها الرعب لزمن طويل. وأدرك الصبي من الأمرين أن الحياة في جوهرها ليست إلا هروبًا مستمرًا من الأخطار، وكفاحًا عنيدًا ضد خطر الموت وإذلال الفقر. لقد ألقى الطاعون والحريق بآلاف السكان في أنياب الجوع والفقر وبين مخالب الموت، وأزاحهم بعيدًا عن بيوتهم آلاف الأميال، لكن أسرته لم تصل أبدًا إلى هذا الحد المريع.

وقدم الأب المثل لأبنائه، كان يصنع الشمع فتركه وعمل قصابًا، ووجد اللحم أقل جحودًا من الضوء، وأنه الآن يستطيع أن يقدم لأبنائه تعليمًا أفضل، فأرسل دانييل إلى مدرسة خاصة. وقال له: أريدك أن تكون وزيرًا لله، وإذا لم يعجبك هذا، أريدك أن تكون تاجرًا، على أي حال أريد أن أجعل منك فارسًا ناجحًا.

واستجاب الابن لنصيحة أبيه، واختار أن يعمل في التجارة، فكان يتحرك وهي في العشرين من عمره في شوارع لندن سمسارًا، تمتلئ

رأسه بالأفكار وهو خاوي الوفاض. تاجر لحسابه في الكحول والطباق والنسيج، وغيرها، كان طموحه الاقتصادي يطحن أي غلة تقع في طريقه. شاب يتوهج ذكاء ويموج رأسه بالأفكار العملية، ونادرًا ما يستجيب لأي من هذين الأمرين: ينصح كل من يعرفه ألا يتزوج مبكرًا، وتزوج وهو في الرابعة والعشرين من عمره، وكانت هذه خطوة متعقلة بدل أن تكون متعجلة، لأن زوجته دفعت له دوطة الزواج ثلاثة آلاف وسبع مئة جنيه استرليني. وأخذ ينصح أصدقاءه بالابتعاد عن السياسة، ومع ذلك شارك في مؤامرة ضد "التاج" كان على وشك أن يدفع حياته ثمنا لها!

بعد قليل من الزمن بدا كأنه شُفي من كل تمرد، لكنه لم يشف من المجازفة بعد، استثمر أموالاً كبيرة في البواخر التجارية، واشترى لنفسه بيتًا في المدينة وآخر في الريف، وكان يساهم في أي خطة جسور تعرض عليه، ولما يكد يبلغ الثلاثين من عمره حتى وجد نفسه مفلسًا، ومديونًا بسبعة عشر ألف جنيه، وعاش بعدها مرعوبًا، متهمًا بالغش والتزوير.

ترك لندن، وهاجر إلى إسبانيا والأراضي الواطئة، ولبث هناك بضع سنين، عاد بعدها إلى وطنه، وبدأ يقدم إنتاجًا جديدًا: بنات أفكاره. كتب عدة قصائد وبضع مقالات، ولحظ سريعًا أنها لا تدر عليه ما لا يقيم أوده وأسرته، فعاد إلى عالم التجارة من جديد، وأصبح مدير يانصيب ومحاسبًا، ثم عُين في عمل من الغريب أن يقدم لفاشل عمليا: مساعد تقني لإصلاح النظام النقدي الإنجليزي! ولحظ أن

عمل الحكومة يسير ببطء لم يتعوده فعاد إلى التجارة من جديد. جمع من أصدقائه مبلغًا من المال، وأقام مصنعًا للطوب، حقق نجاحًا فاق كل طموحاته وأحلامه الوردية، فاشترى بيتًا وعربة، وبعد سنوات قليلة سدد كل ديونه، ومع ذلك كله، كان لديه وقت ليكتب.

عاد إلى الأدب أخيرا، وسود مئات الصفحات حول موضوعات متعددة، من بناء الطريق إلى تحرير المرأة، وشدد في نقد القوانين الإنجليزية الظالمة، وفي قصيدة بعنوان: المواطن الإنجليزي الأصيل" هجا البريطانيين بقسوة لسوء معاملتهم الأجانب، خاصة الوافدين الهولنديين. كان لها وقعها الطيب عند هؤلاء، وعند الملك، إذ كان من أصول هولندية، وأصبح ديفو مستشاره وهو في الواحدة والأربعين من عمره، وغمره الزهو، وبدا له أن مدائحه يمكن أن تدر عليه الكثير، وتجاهل مرارات الزمن، ومفاجآت القدر التي قد تنتظره في غده القريب والبعيد.

تعود متاعب ديفو في مجملها إلى التناقض الغريب في شخصيته: بروتستانتي ولكنه منشق على الكنيسة، ابن ناجر ولكن طموحاته المادية تمتزج دائمًا بأخرى معنوية، لم يكن نظيفًا في لعبه مع رفاقه على الدوام، عرف كيف يبيع قلمه في المجال السياسي، ولم يستطع أن يصنع ذلك في المجال الديني أبدًا، وظل وفيا للمتطهرين ومدافعا عنهم، فأغضب ذلك برلماني رجعي فأصدر قرارا باعتقاله، وفي ٩ يولية ١٧٠٣ حكم عليه بغرامة مالية قدرها ٣٠٠ جنيه استرليني، وبالسجن والوقوف تحت آلة التعذيب ثلاث مرات، حيث يرميه الناس بالطماطم

والبيض الفاسد، إلى أن تحكم الملكة بإطلاق سراحه، وفي الوقت نفسه فإن الملك حامية وقع من على ظهر حصانه ومات!.

وما إن أُغلقت خلفه أبواب السجن حتى نسيه المعجبون به، وظل محبوسًا في زنزانة عدة أشهر، تحت تصرف الملكة بطلة الكنيسة وحاميتها، وفي الوقت نفسه أفلس مصنع الطوب، وأغلق أبوابه، وأصبحت أسرته تعاني الجوع. وكان يمكن أن يمضي بقية حياته في السجن لولا أن توسط له روبرت هارلي رئيس الوزراء في ذلك الوقت، وقدم له الحرية مقابل خدماته الأدبية، وقبل ديفو العرض، وأصبح صوت الحكومة، وجاسوسًا لها، وساعده **هارلي** ماليا على تأسيس صحيفة جديدة تصدر مرتين في الأسبوع، ولم يتوقف **ديفو** عن الإعلان بأنها مستقلة، وما أسرع ما لحظ القراء ما في ذلك من كذب وخداع، كانت الكلمات لديفو، ولكن الصوت لهارلي.

كلفته الصحيفة كثيرا من الجهد، كان **ديفو** يكتبها كلها، من أول سطر فيها حتى آخر سطر، إذلال عميق، مع عائد مادي قليل. لم يكن **هارلي** يثق في أي شخص غيره، وكان ما يدفعه وعودًا أكثر منها نقودًا، وكان على ديفو أن يحني رأسه لهذا الموقف المذل: "لأن لي أبناء سبعة يريدون أن يأكلوا، وأنا أطلب حقي كما لو كنت أطلب صدقة". كان هذا رده على العاتبين. كان **هارلي** يمارس معه وسيلة فعالة أوجزها المثل العربي قبل ألف عام أو تزيد: "جوع كلبك يتبعك".

كان ديفو بوصفه جاسوسا أو عميلا موضع ثقة الحكومة، يرحل

من بلد إلى آخر باسم مستعار: أليسكندر سميث، يتحدث إلى الناس، ويتعرف إلى اهتماماتهم الخاصة، ورأيهم في الملكة ورئيس الوزراء.

بدأ ديفو رحلته عميلا صيف ١٧٠٤، وطبقا لاعترافه جاءته هذه الرحلة على مزاجه، لقد ولد صحفيا وعاش يحب الاختلاط بالناس، يلحظ عاداتهم، ويدرس طباعهم، ويحلل أفكارهم، وبدل أن يكون مجرد جاسوس فحسب، أصبح كذلك، وصديقا للجميع، ونجح في مهمته، وعندما ما كتب لهارلي يستأذنه في العودة طلب إليه أن يبقى حيث هو، وأرسل له "شيكا" بمئة جنيه استرليني، أرسلها ديفو لعائلته كي تعيش بها فقد رأى أنها غير كافية ليبدأ بها أي عمل آخر. ومع ذلك كان يرنو لمستقبل أكثر سعادة وقيمة من مجرد جاسوس لهارلي، فكان يبيع في اسكتلندة بعض البضائع الإنجليزية، وبدأ منذ ١٧٠٩ يكتب مقالات عن البناء الاجتماعي في وطنه دعا فيه إلى التأمين الاجتماعي وتعليم المرأة، وإنشاء عصبة أمم ومحكمة عدل دولية. لقد انتصر الأسطول الإنجليزي على لويس الرابع، وكتب ديفو: "الآن في يد إنجلترا وحلفائها تجنب المزيد من الحروب في أوربا، وإنهاء أي خلاف أو شقاق في الكرة الأرضية، وهذا التحالف الدولي يمكن أن يقدم المساعدات الممكنة للضعفاء والمضطهدين، وفيه سوف تجد الأمم الضعيفة من يدعمها ضد جيرانها الأقوياء، وذلك يحول دون قيام الحروب حتى نهاية العالم.

ودارت عجلة الحظ، وأصبح هارلي، الذي كان على قمة السلطة

في السجن، ومعه كثيرون من أتباعه ومعاونيه، وكان ديفو من بينهم، وهي آخر مرة يدخل فيها السجن، فعندما خرج منه كان قد شفي من السياسة تمامًا، وانتهى إلى الحقيقة التالية: "أي جماعة عندما تكون خارج الحكم تكافح لكي تستولي عليه، فإذا تمكنت منه تقاتل حتى لا يلقي بها خارجه، وأغلب الذين عرفتهم كانت مصالحهم الذاتية قبل وفوق مبادئهم. لم يجن من تدخله في السياسة شيئًا، لا ماديًا ولا معنويًا، تركته بدنا عليلا وقلبا ممرورًا، لقد حطم السلاسل التي قيدته، وربطته، لنير الدبلوماسية، وعندما بلغ الستين وعاد إلى الظهور مرة أخرى، هز المتكهنون في المدينة رءوسهم شفقة عليه وخوفًا: إن مستشار الأمراء والحكام عاد يؤلف قصصًا، ويكتب مغامراته بحارًا غريقًا.

أخيرًا وجد ديفو ضالته، لا تاجرا، ولا سياسيا، ولا كاتب مقالات، وإنما مبدع روايات خيالية، وحياته كلها تتحرك الآن نحو هذه الغاية، وضمت هذه الروايات الكثير من الشخوص المتناقضة: البائع الجوال، والمحافظ المتمرد، والبغي الفاجر، والمتدين، والخارج على الكنيسة، والجاسوس، وهو يشخص كل ما يعتمل فيما وراء وعيه، يسطرها في آلاف الصفحات، لكي يفهم القراء الملهاة الإنسانية على حقيقتها. يجسد كل أنماط البشر والسلوك التي التقى بها في حياته، ليرسم صورة نابضة بالحياة للإنسانية في جوانبها المختلفة: سعيدة وحزينة، مبتهجة وبائسة، طافحة بالأمل وفي قاع الإحباط. في رواياته تتلاقى في كل المتناقضات.

كان نشاطه الخلاق في العقد الأخير من حياته مدهشًا. ورغم اعتلال الصحة، وضعف البدن اندفع خياله بعيدًا، ومضى يبدع رواية وراء أخرى، حتى بلغت كتبه ثلاث مئة كتاب، درت عليه ما فقده في التجارة والاستثمارات. ومع أنه كان مسرفًا في تقديم النصائح للآخرين، ما أقل ما كان يخص بها نفسه، وهكذا نجده في الخامسة والستين من عمره يحاكم بتهمة الغش والنصب -ربما كان مظلومًا- وبعد ذلك بأربع سنوات اختفى من الدائنين تماما، هرب إلى حيث لا يصل إليه أحد، وتحمل رسالة منه بتاريخ ٣٠ أغسطس ١٧٣٠ مأساة عجوز يئن تحت التعاسات الخانقة، نسيه الجميع حتى عائلته، وبقلب متناثر من المعاملة غير الإنسانية، وجسم يشكو عللا شديدة يختمها بجملة ذات معنى: أبدأ الآن رحلة النهاية، وسأمضي عجلا كي أستريح، وليس للأشرار أية قوة يمكن أن تؤذيني هناك، إنها النهاية الخالدة، سوف أرحل مع روحي!.

هكذا رحل البحار، غريق الحياة، وحيدًا هاربًا من الديانة، بلا أسرة، ولا أصدقاء، نحو جزيرة مجهولة وسط الضباب!

من بين كتبه الثلاث مئة، لم يعد يُقرأ له الآن غير ثلاثة:

◆ **يوميات عام الطاعون**، وفيها سجل المآسي التي حلت بمدينة لندن عندما اجتاحها الطاعون عام ١٦٦٦، شخص الآلام على نحو يجعلك تراها بعينك، وتمسكها بيدك، وتبكيك مهما كنت قاسي القلب، مجردًا من المشاعر والأحاسيس.

• **مول فلاندرز**، ويرى نقاد الأدب الإنجليزي إنها إحدى روائع الأدب الروائي الإنجليزي على الإطلاق، وهي قصة امرأة ولدت في السجن، ثم خدعت في مطلع شبابها، وتنقلت بين المحبين والأزواج، ودفعتها ظروفها وفقرها إلى ارتكاب كثير من الآثام: كذبت وسرقت وسجنت مرارا، وانتهى بها الحال امرأة ساقطة، تغرق في الآثام ثم تتوب ، ثم تعود إليها ثانية، مدفوعة بالفقر تارة، وبطبيعتها الأنثوية الشبقة تارة أخرى، وقبل أن يدركها الموت تابت توبة نصوحًا، ولزمت حياة الخلق والاستقامة. وهي قصة امرأة خالية من الغرابة التي اعتاد الروائيون في تلك الفترة أن يبحثوا عنها، واستعاض عنها **ديفو** بصدق التعبير، وإبراز طبيعة المرأة وشخصيتها، وتصويرها إنسانة مقنعة لا تخجل من التعبير عن مشاعرها ورغباتها، وسعيها لتحقيق الرفاهية بأي وسيلة ممكنة، وحرص الكاتب على استكمال هذه الصورة دون تهذيب، ويبدي معها تسامحًا وفهمًا، ويدعو المجتمع لقبولها، وهو الاتجاه الذي جعل منه الرومانسيون هدفا لهم عندما أبدعوا شخصية "المومس الفاضلة" .

ثم نأتي هنا إلى الرواية التي تعنينا وهي:

• **روبنسون كروز : موجزها :**

كان مولدي في مدينة "يورك" ، وفي طفولتي شغفت بقراءة المغامرات وكتب الرحلات. وذات يوم بعد قراءتي قصة، صارحت أبي برغبتي أن أصبح ملاحًا، فحاول أن يردني، وأن يحبب إلي حياة

الاستقرار، ورغبتي أن أحترف المحاماة، وأحزنني هذا الجواب، ولم يغب عن ذهني قط هواء البحر العليل.

في التاسعة عشرة من عمري قصدت ميناء "هل" لأودع صديقاً، وطلبت إليه أن أرافقه، فقبل، ونعمت بالرحلة معه، وشاقني عمل الملاحين. ولكن ما إن بلغت السفينة عرض البحر حتى هبت الريح، وعلا الموج وأصابني دوار شديد، وعاهدت الله لو بلغت لندن آمنا، ألا أغادرها مرة أخرى ثم هبت عاصفة هوجاء أغرقت سفينتنا، ولكن القدر أرسل إلينا زورقاً دنا منا، وأنقذ حياتنا.

كان ربان الزورق رفيقا فأنساني تعبي، وبعد أيام شاهدنا سفينة تركية تتعقبنا، فأطلقنا عليها بنادقنا، ولكنا هزمنا، ووقعنا في الأسر، ولحظ الربان أني الأفضل تعليمًا، فاختارني خادمًا خالصًا له، ولما بلغنا الميناء استخدمني في منزله، وحاولت الفرار مرارا ففشلت.

وذات يوم طلب مني سيدي أن أعد متطلبات الصيد: البنادق والبارود والطعام، لأنه خارج مع صحبة في رحلة صيد، فصدعت بالأمر، ولكنه عاد بعد الظهر وأعلمني أن أصدقاءه اعتذروا، وطلب مني أن أذهب مع واحد من عبيده لنصطاد بعض السمك للغذاء، وفكرت: إنها فرصة للفرار.

حملت ما وسعني حمله من زاد وماء وأبحرت وزميلي في زورق صغير، وأقنعته أنني أعرف مكانًا للصيد خيرًا من هنا فوافقني، ولما أصبحت بمنأى عن الأنظار، دفعته في الماء على غرة، وسبح حتى بلغ الشاطئ، وحمدت الله على سلامته، وتابعت رحلتي حتى بلغت "الرأس

الأخضر، وهناك رأيت مركبًا شراعيًا كبيرًا، وقد أنهكني الجوع والبرد، فطلبت من ربانها أن يحملني فقبل راضيا، ونزلت بمركبه.. وما إن استقررت حتى هبت عاصفة شديدة طوحت بسفينتنا على صخرة نائية فتحطمت، وتلقفها اليم، فسبحت في الماء حتى بلغت جزيرة نائية، واستلقيت على الأرض، ولما استرددت وعيي بحثت عن زملائي فلم أجد أحدًا، لقد ابتلعهم البحر، وأصبحوا لأسماكه طعامًا.

ولما جاء الليل تواريت عن الوحوش المفترسة التي تقطن الجزيرة، بأن تسلقت شجرة، وخبأت نفسي بين فروعها.

وفي الصباح سرت حذاء الساحل وشهدت حطام سفينتنا على بعد، وسبحت نحوها، وأخذت منها بعض ما تيسر لي من طعام وعتاد، وجمعت بعض ألواح خشبها، وصنعت منها زورقا ساذجًا، واستصحبت الكلب معي، وعدت إلى الجزيرة.

في الأيام الأولى لم تقع عيني على إنسان أو حيوان آنس به في هذه الجزيرة الموحشة، وعندما لمحت طائرا أطلقت عليه رصاصة، وأحسبها المرة الأولى في هذه الجزيرة، فتجمع الطير من جميع أنحائها، وصنعت لنفسي كوخًا من خشب آويت إليه، وعدت إلى السفينة ثانية فحملت منها مالا، وأشياء أخرى. وعثرت على كهف فوق تل فاتخذته مأوى يقيني برد الشتاء وحر الصيف، وكنت وجدت في السفينة ورقًا ومدادًا فأخذت أدون مذكراتي.

ودفعتني الوحدة أن أعتمد على نفسي وأصنع كل ما أريده بيدي، اتخذت من فراء الحيوان ملبسًا، ومن جذوع الشجر فئوسًا، ومن

الطين آنية، وكان في إحدى الحقائب التي حملتها قليل من أرز وقمح، ظننت ألا فائدة فيها، فتناثرت على الأرض، وإذا بي أراها نباتًا يانعًا، جمعت الكثير من ثمره.

قاسيت في الجزيرة أهوالاً، زلزلت الأرض وانهمر المطر، ولا أجد ما آكله غير لحم الطير، وتجولت في الجزيرة فلقيت أخيرًا مكانًا خيرًا من مكاني، فيه زهرة وشجر وطير وماء، وعثرت على ببغاء فنقلته إلى سكني وعلمته الكلام، ولقيت عنزة فاقتدتها إلى بيتي كي أقتات من لبنها، واحترفت الزراعة، وأفصح ببغائي في النطق فأنست بحديثه، وبجهد صنعت آنية تقاوم حرارة النار فعاونتني على الطبخ، وبنيت زورقًا أنتقل فيه من مكان إلى مكان ترويحًا أو لجلب القوت. واضطرتني العزلة أن أعلم نفسي الزراعة وصناعة الأواني والصيد وعمل الخبز وبناء السفن، وغير ذلك من شئون الحياة!

وبعد فترة عاودني الحنين إلى بلادي وأهلي، وإلى الرحلة والسفر، فسرت راجلا، وإذا بي أشاهد آثار أقدام عارية في الرمال. وأنا أسير على الشاطئ عثرت على عظام آدمية، ورأيت جحورا في الصخور فحسبتها مأوى لأكلة لحوم البشر الذين يأكلون الآدميين، ويرمون عظامهم، ففزعت وارتعبت، ثم ألفيت كهفا فاغرا فاه، ووجدت فيه الكثير من الجواهر، فحملت منها ما تيسر لي.

ذات صباح رأيت نارًا موقدة على الشاطئ، وحولها زهاء تسعة من رجال متوحشين، يرقصون عراة في مرح، ثم هبطوا إلى زورقهم واختفوا، ولم ألقهم إلا بعد عام ونصف، حين رأيت خمسة زوارق على

الشاطئ، وجماعة من المتوحشين يرقصون حول نار كما كانوا يفعلون من قبل، ورأيت جماعة منهم تجر رجلين بانسين من زورق، ومع متوحشين عصا غليظة انهارا بها ضربا على أحد الرجلين حتى خر على الأرض فأخذوه يعدونه لطعامهم وفر البانس الثاني فتبعه اثنان منهم، وأطلقت بندقيتي على أحدهما فخر قتيلا، وتأهب الثاني لإطلاق سهم عليَّ فأرديته صريعًا بطلقة، وأشرت إلى الرجل البانس أن يدنو مني، وجثا على ركبتيه شاكرًا، وأخذته إلى كهفي، وأطعمته، ونام من الإعياء. كان أسود اللون، جميل الملامح، علمته الإنجليزية وأسميته "جمعة" وهو اليوم الذي أنقذته فيه.

عندما طعم لحم الضأن استمرأه، ووعد ألا يأكل لحم إنسان بعد ذلك، وعرفت عنه الكثير من عادات بلادة، وذات يوم خرجنا للصيد وشاهدنا متوحشين يفترسون رجلا أوربيا، فأطلقنا عليهم الرصاص، وجندلنا جماعة من بينهم، وفر الباقون، وفككت وثاق السجين، وحين استرد نشاطه تكلم بالإسبانية، وتابعت وصاحباى- الأسود والإسباني- من بقي من المتوحشين وأنقذنا أبو "جمعة" من أسرهم، وسر الابن لنجاة أبيه، وحسب المتوحشون أني أستخدم الرعد والبرق في قتلهم فلم يعودوا إلى الجزيرة.

وطلبت من الإسباني أن يبحر إلى جزيرة قريبة يدعو من فيها من زملائه الإسبان كي نتعاون على صنع سفينة نقلع فيها من هذا المكان المهجور.

في غيبة الإسبان شهدت سفينة إنجليزية تدنو من الشاطئ، فيها

أحد عشر إنجليزيًا، منهم ثلاثة موثوقون بالحبال، وعرفت أن أحدهم كان ربان السفينة، والآخرين من أعوانه، وأن الملاحين ثاروا عليه، وأرادوا أن يلقوا به في هذه الجزيرة الموحشة، وبعد صراع استطعت وصاحبي أن نقتل بعض الثائرين، وأن نأسر الباقين، واستولينا على السفينة وتركنا الأشرار منهم في الجزيرة جزاء ما أضمروا من سوء.

أقلعت السفينة وبصحبتي، بعض الملاحين غير الخطرين، ويممنا شطر إنجلترا بعد ثمانية وعشرين عاما قضيتها في الجزيرة وحيدًا.

عندما ذهبت إلى مسقط رأسي لم أجد من أسرتي غير أختين لي، وأمي وأخ. أما أبواى فقد اختارهما الله إلى جواره من زمن بعيد.

بعت ما معي من ذهب وجواهر بمبلغ عظيم، واشتريت منزلا عشت فيه وجمعة عيشة رضية، ولم أخرج بعدها في رحلة بحرية، وقضيت ما تبقى من عمري في ضيعتي، أرعاها، وأقدم لغيري المعونة ما استطعت".

• تقويم الرواية:

ما سبق موجز الرواية، وهي خيالية كما ترى، ولكن الكاتب ألبسها ثوب الحقيقة، وحاول أن يجعلها ممكنة الوقوع، وكانت الروايات إلى عهده، تغرق في الخيال، وتبعد في المغامرات، وتغالى في العواطف في لغة متكلفة، وهو ما تحاشاه **ديفو**. فقد عمد إلى السهولة

والوضوح، لا يسهب إلا حين تقتضي الضرورة، لا يتناول الأحاسيس المعقدة ولا الحوادث الغامضة، وإنما يؤثر البساطة في الحكى والأسلوب وتصوير الشخوص، مع شيء من السخرية والفكاهة، ولا تزال الرواية تجد إقبالا من القراء من كل الأعمار والأجناس حتى يومنا، فقد جعل المؤلف الناس جميعا يشعرون أنهم يستطيعون أن يبلغوا المكانة التي بلغها، وجعل أي قارئ يستطيع أن يضع نفسه مكانه، وجعل من روبنسون كروز بطل الرواية شخصية مقنعة فنيا، وهي تصور كفاح الإنسان عن طريق العمل، وأنه يستطيع عن طريقه أن يقهر الطبيعة، وتمتدح الفضائل البرجوازية: الفردية والعمل الخاص.

جاءت في شكل ترجمة ذاتية، وتعكس صورة الحياة البريطانية زمن تأليفها، الجزر والبحار والسفن والقوارب، والرياح والعواصف وما تتعرض له السفن، وما يصيب ركابها، وتقاليد البحارة وعوائدهم، وحياة الناس في البحر والتجارة، على مستوى الدولة والأفراد، والبحث عن الربح قبل أي شيء، وفي سبيله يهون كل شيء أيضًا: الشرف والوفاء والوعد، وحب المال دافعه الأساسي في كل أعماله، واهتمامه به يأتي في المقام الأول قبل اهتمامه بالله أو بالعلاقات الاجتماعية.

- **مقارنة بين الروايتين:**

لا يحتاج الباحث إلى ثوابت مادية يطمئن معها إلى أن ديفو عرف

رواية حي بن يقظان، لأنها ترجمت إلى اللاتينية، ومنها إلى الإنجليزية أكثر من مرة في لندن نفسها، ولأن طائفة دينية شهيرة في وطنه، كان أحد المتعاطفين معها، اتخذت منها دليلا ومنهاجا، ولو لفترة محدودة من الزمن، واتخاذها موقفا معارضا لها فيما بعد، يؤكد الشهرة ويدعمها، ويزيد من شأنها، ويوسع دائرة الاهتمام بها، وكان الإقبال على هذه الطبعات المترجمة شديدًا، حتى أن الطبعة الإنجليزية الثانية جاءت بعد أقل من سنة من ظهور الطبعة الأولى، ولم تقتصر الترجمة على اللاتينية والإنجليزية وإنما ترجمت أيضا إلى الألمانية والهولندية، وهما بلدان تردد عليهما ديفو. وجود أكثر من ترجمة لها في الإنجليزية خلال الربع الأول من القرن السابع عشر، وبداية القرن الذي يليه، يعني تنافس المترجمين على كتاب ذائع، يحظى بإقبال الجمهور، ويود الجمهور قراءاته، ويبحث عن الأفضل بين ترجماته، ولم يتوقف المترجمون عند الترجمة من اللغة اللاتينية، فكانت ترجمة عام ١٧٠٨م، التي قام بها القس سيمون أوكلي من العربية مباشرة وبعدها بسبعة أعوام ظهرت رواية روبنسون كروز، وإلى جانب هذا، فإن شخصية ديفو كاتبا لا يمل، وروائيا واعدا، ومثقفا في الكتب والحياة، تجعل من المستبعد ألا يعطى ترجمة "حي بن يقظان" كل اهتمامه، خاصة أن عنوانها في اللغة اللاتينية أو الإنجليزية "الفيلسوف المعلم نفسه"، وكان ديفو يرى نفسه كذلك، وهؤلاء الذين يعلمون أنفسهم يملكون طاقة من الزهو تدفعهم دائما إلى البحث عن أنفسهم في كتابات الآخرين.

لكن، علينا بدءا أن نلحظ ان ثمة فروقا هامة بين ابن طفيل وديفو، لابد أن تترك بصماتها واضحة في إبداعهما، مهما كان الأخذ والعطاء بينهما، فالأول فيلسوف وطبيب ومتصوف وشاعر وأديب ووزير، والثاني يلتقي مع الأول في الشعر والأدب وبقدر محدود في الاتجاهات الدينية، ولكنه طالب مهتم بشئون الدنيا، مغامر في دروب الحياة، ومات فقيرًا معدمًا يلاحقه الدائنون، على حين رحل عنها ابن طفيل غنيا زاهدًا، غير راغب في مباهجها متصدقًا بالكثير مما يملك من متاعها.

والمناخ العام مختلف أيضًا. عاش ابن طفيل في دولة قوية، وتفيأ ظلال حضارة مشرقة، العلم فيها محترم، والعلماء موقرون، وحرية الفكر مكفولة، والاجتهاد فرض، والتقليد مكروه، وأمير المؤمنين رئيسها تجرى في مجلسه حوارات فلسفية جادة، ويقترح على ابن طفيل أن يبسط فلسفة أرسطو ليسهل على عامة المثقفين فهمها، وابن طفيل شيخ تقدمت به السن، ووهن منه العزم، فيقترح لها ابن رشد، فينهض بها على خير وجه، ويستحق مع إنجازه هذه المهمة لقب: "الشارح الأكبر" حين تجيء مرسلة تعنيه، ولا تنصرف إلى غيره أبدًا.

حين نقول إن ديفو عرف حي بن يقظان وأفاد منه، فإنما نعني أنه أخذ. الشكل العام، ووظفه لخدمة الأغراض التي يهدف إليها، والغاية عند الاثنين جد مختلفة: ابن طفيل يهدف بدءا إلى تأسيس نظرية جديدة عن المعرفة، توضح تطور الحضارة في مراحلها المختلفة، منذ

بدء الوجود حتى اكتماله ، منذ الوحشية البدائية حتى المدنية، مرورا بمستويات التقدم الإنساني في الأعصر المتوالية وأراد من ورائها أن يقيم معالم هادية وفارقة بين الدين والفلسفة والتصوف على نحو يرشد الضال ويمتع طالب المعرفة.

أما ديفو فكان أديبا أولا، يصور الواقع البريطاني حوله، ليجد الناس أنفسهم في كتاباته: حياتهم الآنية، وأحلامهم وطموحاتهم، ويستعين على تصوير فكرته بالرموز والتجسيم، حريصًا على أن يفيد ويمتع، ولا تتضمن روايته أفكارا عالية مما يدخل في اهتمامات الفلاسفة، وربما لم تكن هذه الأفكار تعنيه كثيرا. وهو يلتقط أفكاره أنى وجدها، قارئًا أو مشاهدًا أو متأملا، ونجح في تصوير إحساس الفرد بالوحدة، وقسوتها عليه، في أيامه وحتى أيامنا. حتى أنه جعل روبنسون كروز يعلم ببغاء الكلام، لتؤنسه في وحدته، وهو يؤكد على هذه الفكرة، يحاول أن يقربها إلى القارئ، يكررها في صور مختلفة، ويضغط عليها حتى الملل، وتكاد تفسد على القارئ متعته.

كان المستشرق الفرنسي جوتييه أول من انتبه إلى أوجه الشبه بين حي بن يقظان ومغامرات روبنسون كروز حين حقق نص الرواية العربية وترجمه إلى الفرنسية، وقدم له ونشره في الجزائر عام ١٩٠٠ م. معتمدًا على أن الرواية العربية كانت شائعة في اللغة الإنجليزية، قبل أن يكتب ديفو مغامراته، وأن هناك ألوانا من الشبه بين النصين ، ولكنه ألقى بالفرض ولم يتوقف عنده طويلا. ربما لأن حظه من اللغة الإنجليزية كان محدودًا، أو لأن هناك أمورًا ثقافية أخرى تشغله،

وتأتي في المقام الأول من اهتمامه، على أية حال ألقى بفرضه أمام البحث العلمي، وتركه لمن يتولاه بعده، ولم يطل الزمن بمن يتصدى للقضية ثانية، فعرض لها إرنست بيكر في كتابه تاريخ الرواية الإنجليزية وصدر عام ١٩٤٢، وفيه جزم بأن حي بني يقظان أحد مصادر رواية روبنسون كروز

ثم جاء أنتونيو باستور، ومضى بالأمر خطوات، وعقد مقارنات بين أوجه التشابه في الروايتين مثل: بناء البيت، وإنشاء مخزن، وتدجين الحيوانات، واتخاذ الملابس من جلودها، واكتشاف أهمية النار ودورها في تقدم حياة الإنسان، وأن روبنسون يعلم الأسير "جمعة" اللغة بالإشارة والنطق، على نحو ما فعل أسال مع حي بن يقظان، إلى جانب تعليمه الأخذ بمظاهر المدنية، والتقدم في طعامه وشرابه وعاداته.

من يقف عند الاتفاق والمشابهة يجهل حد الأدب المقارن، ذلك أن القراءة، أو العلاقة بمفهوم المقارنة، قد تلهمك نقيض ما فهمت، وعكس ما قرأت، إذ ليس حتمًا أن يمشي ديفو على خطى ابن طفيل دون أن يخرج عنها، فثمة شيء اسمه التأثير العكسي، أو السلبي، في الأدب المقارن يؤدي الدور نفسه الذي يقوم به التأثير الإيجابي، وهو الذي ينهض على وجود الاتفاق والتشابه [1].

---

(١) انظر كتابنا: الأدب المقارن: أصوله، وتطوره ومناهجه، ط ٤، ص ٢٧٧، القاهرة ٢٠٠٤.

- **في الأدب الفارسي:**

بتأثير من ابن سينا وابن طفيل أصبحت شخصية أبسال وسلامان من النماذج الصوفية في الأدب الفارسي، ويتجلى ذلك واضحًا عند أكبر شعراء الفرس في القرن التاسع الهجري: عبد الرحمن الجامي [1]. وقد تصوف وارتقى في مراتب الصوفية حتى أصبح رئيس الطريقة النقشبندية، ويعد آخر الشعراء المتصوفين، اقتفى أثرهم، وسلك نهجهم، واسع الثقافة، كثير التأليف، ويهمنا من إبداعه الشعري قصته "سلامان وأبسال".

يحكى عبد الرحمن الجامي في قصته: "أن سلامان ابن ملك اليونان، لم يتولد عن امرأة، ولكن بجهد عال ساحر، ويقع سلامان في حب واله لمرضعته أبسال، ويهرب معها إلى جزيرة، وحين يكتشف أمرهما يهربان إلى جزيرة مهجورة، ويجمعان حطبا يشعلان فيه النار ليحترقا فيها. وتحرق النار أبسال ولكن سلامان ينجو، فيقودونه إلى القصر بعد أن يشفى من حبه، ويتوج على عرش آبائه.

سلامان هنا رمز للروح، وأبسال رمز للجسم، وبميلادهما في الأرض يتولد الشر، ولكن الموت يحطم الجسم لتنجو الروح، وتعود إلى السعادة السماوية التي كانت فيها أبدًا.

---

(١) الجامي نسبة إلى ولاية جام في خراسان، أو إلى شيخ الإسلام أحمد الجامي ت ٥٣٦هـ.

ونلحظ أن أبسال في قصيدة جامي امرأة، وهو كذلك في القصة اليونانية الأصلية، مع أنه رجل عند ابن سينا وابن طفيل، مما يعني أن جامي اختار بناء القصة اليونانية كما ترجمها حنين بن إسحاق، ولكنه فيما عدا هذا تأثر بابن سينا وابن طفيل في الأفكار الصوفية والفلسفية التي وردت فيها. وقد طبع فولكنر القصيدة عام ١٨٥٠، وترجمها فيتزجرالد إلى اللغة الإنجليزية، ثم نشرها عام ١٨٥٦. دون أن يضع اسمه عليها.

كتب أخرى للمؤلف

• تاليف

١- امرؤ القيس، حياته وشعره، ط ٨.

٢- دراسة في مصادر الأدب، ط ٩.

٣- ملحمة السيد: دراسة مقارنة ط ٣.

٤- دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط ٤.

٥- القصة القصيرة: دراسة ومختارات، ط ٨.

٦- الشعر العربي المعاصر: روائعه ومدخل لقراءاته ط ٨ (نفد).

٧- دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ط ٥.

٨- الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه، ط ٤.

٩- في الأدب المقارن: دراسات نظرية وتطبيقية، ط ٦.

١٠- مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن، ط ٢.

١١- الأدب الأندلسي من منظور إسباني [نفد].

• تحقيق:

١- طوق الحمامة في الألفة والآلاف لابن حزم ط ٧.

٢- الأخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم، ط ٢.

٣- تحفة الأنفس وشعار سكان أهل الأندلس لابن هذيل [رسالة في الجهاد ونظم الحرب في الإسلام].

٤- فن الشعر: الوافي في علم القوافي لأبي البقاء الرندي.

٥- المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا.

• **الترجمة:**

أ- من اللغة الفرنسية:

١- الحضارة العربية في إسبانيا، تأليف ليفي بروفنسال، ط ٣.

٢- الشعر الأندلسي في عصر الطوائف تأليف هنري بيريس.

ب- من اللغة الإسبانية:

١- الفن العربي في إسبانيا وصقلية. تأليف فون شاك، ط ٢.

٢- التربية الإسلامية في الأندلس، تأليف خوليان ريبيرا، ط٢.

٣- الشعر العربي في إسبانيا وصقلية، تأليف فون شاك، ط٣.

٤- -مناهج النقد الأدبي، تأليف إنريكي أندرسون، ط ٤.

٥- الرمزية، دراسة تقويمية، تأليف أنا بلكاين، ط ١.

• **الإبداع:**

١- بابلو نيرودا: شاعر الحب والنضال [نفد وتعاد طباعته].

٢- السلطان يستفتى شعبه وحكايات أخرى -حكايات شعبية مغربية.

• **وتطلب هذه المؤلفات من:**

١- دار المعارف بالقاهرة، ومكتباتها الفرعية في القاهرة والأقاليم.

٢- دار الفكر العربي، ٩٤ شارع عباس العقاد -مدينة نصر- القاهرة.

٣- مكتبة الأداب- ٤٢ ميدان الأوبرا، القاهرة.

٤- مكتبة الهاني، جامعة القاهرة- الجيزة.



المحتوى

[كشّاف تحليلى]

رقم الايداع

٢٠٠٥/١٧٢٠٥

دار الهانى للطباعة والنشر

٤٤٤٢٠٥٥

